عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الثاني

عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الثاني

عُمدة الاصول

(ج ٢)

■ تأليف : آية الله السيّد محسن الخرّازي □
■ باهتمام : السيّد عليّ رضا الجعفري □
■ الموضوع : أُصول الفقه □
■ نشر : مؤسّسة در راه حقّ ـ قم □
■ التنضيد والاخراج الفنّي : كومبيوتر المجتبى عليه السلام □
■ الطبعة : الأُولى □
■ المطبعة : مؤسّسة النشر الاسلامي □
■ المطبوع : ٧٠٠ نسخة □
■ التاريخ : ١٤٢٢ هـ. ق □

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الأوّل

في الأوامر

الفصل الأوّل:
فيما يتعلّق بمادّة الأمر:

و فيه جهات من البحث:

الجهة الأُولى:

في أنّ المعروف بين الأُصوليّين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظيّ بين المعاني العديدة المذكورة لكلمة الأمر «كالشيء» و «الشأن» و «الشغل» و «الغرض» و «الحادثة» و «الفعل العجيب» و «الفعل» و «الطلب» كما يقال رأيت أمراً - و شغله أمر كذا - و جاء زيد لأمركذا - و إذا وقع الأمر فارجع إلينا - ورأيت امراً عجيباً ـ وأمر فلان مستقيم ـ و أمركم مطاع.

أُورد عليهم بأنّ ذكر بعض هذه المعاني للفظ الأمر من باب اشتباه المصداق بالمفهوم كالحادثة و الشأن والفعل أو الفعل العجيب و الشغل و الغرض فإنّها مصاديق الشيء الذي هو مفهوم الأمر و ليست هي بنفسها من معاني الأمر بل يكون بعض هذه المعاني غير مرتبط بلفظ الأمر و إنّما يفهم من غير لفظ الأمر كالغرض فإنّه مستفاد من لفظة اللام في مثل «جاء زيد لأمر كذا» و مدخول اللام تارة يكون مصداقاً للغرض و تارة ليس هو بنفسه مصداقاً له و إنّما يكون سبباً له.

ولذلك عدل في الكفاية عن مختار المعروف و ذهب إلى أنّ لفظ الأمر مشترك لفظيّ بين الطلب في الجملة أي حصّة خاصّة من الطلب و هي الحصّة المتعلّقة بفعل

الغيردون الطلب النفسانيّ الغير المتعلّق بفعل الغير و بين الشيء.[١]

كما أنّ صاحب الفصول ذهب إلى ما ذكر قبل صاحب الكفاية إلّا أنّه جعل لفظ الأمر مشتركاً لفظيّاً بين الطلب في الجملة و الشأن[٢] مع أنّ الشأن من جملة مصاديق مفهوم الشيء و ليس هو بنفسه معناً للفظ الأمر و لذا أورد عليه في الكفاية بمنع كونه حقيقة في الشأن.[٣]

أورد المحقق الإصفهانيّ على صاحب الكفاية بأنّ استعمال الأمر في الشيء مطلقاً لايخلو عن شيء، إذ الشيء يطلق على الأعيان و الأفعال مع أنّ الأمر لايحسن إطلاقه على العين الخارجيّة فلايقال: رأيت أمراً عجيباً إذا رأى فرساً عجيباً و لكن يحسن ذلك إذا رأى فعلاً عجيباً من الأفعال. انتهى[٤]

و تبعه في نهاية الأُصول حيث قال: الظاهر فساد القول بكونه بمعناه الجموديّ مرادفاً للشيء إذ الشيئيّة من الأُمور العامّة المطلقة على الجواهر و الأعراض بأسرها و إطلاق الأمر على الجواهر بل على بعض الأعراض فاسد جدّاً فلايقال مثلاً زيد أمر من الأُمور. انتهى[٥]

و يمكن اندفاع الإشكال بتقييد الشيء بقيد «في الجملة» كما أنّ الطلب متقيّد به و المراد من الحصّة الخاصّة من مفهوم الشيء هو ما يتقوّم بالشخص في قبال الجواهر و بعض أقسام الأعراض.

---

(١)الكفاية ١ / ٨٩.

(٢)الفصول / ٤٩ الطبع القديم.

(٣)الكفاية ١ / ٩٠.

(٤)نهاية الدراية ١ / ١٤٦.

(٥)نهاية الأُصول ١ / ٨٥.

و أمّا القول بأنّ معناه الجموديّ هو الفعل كما في نهاية الأُصول[١] ففيه أنّه إن أُريد به أنّ الأمر مرادف لمفهوم الفعل فلانسلّم لأنّه خلاف المتبادر من لفظ الأمر و عليه فلفظ الأمر موضوع لحصّة خاصّة من مفهوم الشيء. نعم "أمر فلان مستقيم" ظاهر في أنّ المراد من الأمر فيه هو الفعل أو الشأن و لكن لولم نقل إنّه مستفاد بالقرينة لزم اشتراك لفظ الأمر بالاشتراك اللفظيّ بين ثلاثة من المعاني من المعنيين المذكورين و الفعل أو الشأن.

أورد في تهذيب الأُصول على صاحب الكفاية بأنّ مادّة الأمر موضوعة لجامع اسميّ بين هيئات الصيغ الخاصّة بمالها من المعنى لاالطلب و لا الإرادة المظهرة و لاالبعث و أمثالها فالمعنى مفهوم اسميّ مشترك بين الهيئات التي هي الحروف الإيجاديّة.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ البحث في لفظ الأمر الذي له معنى اشتقاقيّ و ما ذكرت من الجامع يستلزم كونه غير قابل للتصريف.

وأجاب عنه بأنّ ماذكرنا من الجامع الاسميّ بما أنّه قابل للانتساب و التصرّف يصحّ منه الاشتقاق كما أنّ الكلام واللفظ والقول مشتقّات باعتبار ذلك فلا إشكال من هذه الجهة بوجه إذ الاشتقاق باعتبار كونه حدثاً صادراً عن الأمر.[٢]

يمكن أن يقال أوّلاً: إنّ الأمر بمعناه المصدريّ ليس حاكياً عن هيئات الصيغ الخاصّة بالجامع الاسميّ بل معناه هو ما يساوق في اللغة الفارسيّة بـ«فرمان دادن».

و ثانياً: إنّ ملاحظة الجامع الاسميّ بما أنّه قابل للانتساب يباين ملاحظته بما هو جامع اسميّ مباينة بشرط الشيء و اللابشرط فإنّ في الجامع الاسميّ لايلاحظ إلّا نفس المعنى دون المعنى المصدريّ فإنّ المعنى ملحوظ بشرط انتسابه إلى الفاعل و

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تهذيب الأُصول ١/١٣١ ـ ١٣٢.

صدوره عن الآمر فالجمع بين الملاحظتين جمع بين المتنافيين.

وثالثاً: إنّ الحق أنّ الاشتقاق ليس من لفظ الأمر على زنة الفعل المتحصّل بهيئة خاصّة لأنّ المتحصّل كما أفاد لايكون مقوّماً لمتحصّل آخر بل الاشتقاق من المادّة السارية كالهيولى في جميع الهيئات المعبّر عنه في المقام بالألف و الميم و الراء «أ - م - ر» فلاتغفل.

وأورد في تهذيب الأُصول على أصل الاشتراك بأنّه غير صحيح لأنّ الموضوع للحدث غير الموضوع للمعنى الجامديّ و مع المغايرة لايكون لفظ واحد موضوعاً للمعنيين حتّى يكون اشتراكاً لفظيّاً حيث قال:

إنّ القول باشتراكه لفظاً غير صحيح إذ الموضوع للحدث فهي المادّة السارية في فروعها التي لم تتحصّل بهيئة خاصّة بل خالية عن جميع الفعليّات والتحصّلات والموضوع لمعان أُخر هو لفظ الأمر جامداً المتحصّل بهيئة خاصّة كلفظ الانسان والحيوان وعلى ذلك فالوضعان لم يتحدرا على شيء واحد حتّى يجعل من الاشتراك اللفظيّ بل على مادّة غير متحصّلة تارة وعلى اللفظ الجامد أُخرى و لعلّ القائل بالاشتراك يرى مادّة المشتقّات هو المصدر وتبعه غيره في ذلك من غير توجّه إلى تاليه.(١)

و فيه أنّ الأمر على زنة الفعل كالفلس موضوع للمعنيين:

أحدهما: الأمر بمعناه الحدثيّ الذي يعبّر عنه في اللغة الفارسيّة بـ«فرمان دادن».

وثانيهما: غير المعنى الحدثيّ كالشيء أو الشأن أو الفعل كما يشهد له تبادرهما من لفظة الأمر.

وعليه فلفظ الأمر على زنة الفعل مشترك لفظيّ بين المعنيين و لاينافي ذلك أنّ

(١) المصدر السابق.

مبدأ الاشتقاق هو المادّة السارية (أ - م - ر) والعجب منه‌ؒ حيث خصّص لفظ الأمر المتحصّل بهيئة الفعل كالفلس بغير المعاني الحدثيّة مع أنّ الأمر علي زنة الفعل يأتي بمعنيين أحدهما المعنى الحدثيّ و هو الطلب على سبيل الإلزام المعبّر عنه في اللغة الفارسيّة بـ«فرمان دادن» فلاوجه لتخصيصه بغير المعنى الحدثيّ.

هذا مضافاً إلى ما في جعل لفظ الأمر جامداً مع أنّه مشتقّ أيضاً من مادّة (أ - م - ر) بناءً على أنّ مبدأ الاشتقاق هو المادّة السارية و يشهد على تعدّد معنى الأمر على زنة الفعل اختلاف جمعه بالأوامر و الأُمور مع أنّه لو كان مختصّاً بغير المعنى الحدثيّ لزم أن يأتي جمعه على الأُمور خاصّة مع أنّه ليس كذلك.

فانقدح ممّا ذكر قوّة القول بالاشتراك اللفظيّ فلاوجه لمنع الاشتراك اللفظيّ بعد تعدّد المعاني لمادّة الأمر على زنة الفعل.

نعم يرد على صاحب الكفاية أنّ مفاد لفظ الأمر ليس الطلب للفرق الظاهر بين الأمر و الطلب حيث أنّ الإلزام داخل في حاقّ الأمر دون الطلب و الأمر مساوق لمايقال في اللغة الفارسيّة من «فرمان دادن». نعم الأمر بمعناه المذكور يحتوى الطلب و لكن ليس مجرّد الطلب.

ثمّ لايخفى عليك عدم صحّة القول بالاشتراك المعنويّ كما عن المحقّق النائينيّ‌ؒ من أنّ معنى الجامع الذي يحتوي أيضاً الأمر بمعنى الطلب هو الواقعة التي لها أهمّيّة في الجملة فهذا المعنى كما يشمل الحادثة و الغرض و نحوهما فكذلك يشمل الأمر بمعنى الطلب فإنّه أيضاً من الأُمور التي لها أهمّيّة فلايكون للفظ الأمر إلّا معنى واحد تندرج فيه كلّ المعاني المذكورة و تصوّر الجامع القريب بين الجميع و إن كان صعباً إلّا أنّه نرى وجداناً أنّ الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد و معه ينتفي الاشتراك

اللفظيّ.(١)

وذلك واضح بعد اختلاف المعنى الجامديّ مع المعنى الحدثيّ في الجمع حيث أنّ جمع الأوّل على أمور و جمع الثاني على أوامر لأنّ الاختلاف المذكور حاك عن اختلاف المفردات فلاوجه لدعوى اشتراكهما في معنى واحد.

هذا مضافاً إلى ما في تهذيب الأصول من امتناع وجود جامع حقيقيّ بين الحدث و غيره و على فرض وجوده لايكون حدثيّاً حتّى يقبل الاشتقاق إلّا بنحو من التجوّز.(٢)

و مضافاً إلى ما في المحاضرات من أنّه لادليل على أخذ الأهمّيّة في معنى الأمر بحيث يكون استعماله فيما لاأهمّيّة له مجازاً و ذلك لوضوح أنّ استعماله فيه كاستعماله فيما له أهمّيّة في الجملة من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.(٣)

و لقد أفادا و أجادا إلّا أنّ الاشتقاق كما عرفت و ذهب إليه في تهذيب الأصول ليس من المصدر بل من المادّة السارية فلاوجه للإشكال عليه بأنّ المعنى الجامع بين الحدث و الجامد لايقبل الاشتقاق نعم يرد على من ذهب إلى إمكان الجامع بأنّه لاجامع بين الحدث و غيره.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّ الاشتقاق باعتبار بعض مصاديق الجامع لاإشكال منه بناء على أنّ الاشتقاق من المصدر.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية النهاية حيث قال: لايبعد أن يكون إطلاق لفظ الأمر بالمعنى الثاني [أي الشيء] مأخوذاً من الأوّل ـ بمعنى الحدثيّ ـ و بمناسبة أنّ

---

(١) أجود التقريرات ١/٨٦.

(٢) تهذيب الأُصول ١/١٣١.

(٣) المحاضرات ٢/٦ ـ ٧.

الشيء يكون متعلّقاً للطلب و مورداً له أُطلق عليه لفظ الأمر كما أنّه بمناسبة أنّه تعلّق به المشيّة أُطلق عليه لفظ الشيء ثمّ توسّع و أُطلق اللفظان على المحالات غير القابلة لتعلّق الطلب و المشيّة بها.(١)

و ذلك لأنّ هذه المناسبات مناسبات فلسفيّة و لاربط لها بباب الوضع و على فرض تسليم كونها موجودة في نظر الواضع تكون متروكة و مهجورة إذ المتفاهم العرفيّ في مثل «شغله أمر كذا» أو «جاء زيد لأمر كذا» هو ما يصدق عليه عنوان الشيء من دون التفات إلى كونه متعلّقاً للطلب و مورداً له أو متعلّقاً للمشيّة.

فدعوى الاشتراك المعنويّ في لفظة الأمر بالنسبة إلى معانيها لاشاهد له.

هذا مضافاً إلى أنّ الطلب بمعناه المصدريّ غير الطلب بمعناه المفعوليّ. و الأشياء تكون متعلّقاً للطلب بالمعنى الثاني لابالمعنى الأوّل.

فتحصّل أنّ الأقوى هوالقول بالاشتراك اللفظيّ في لفظ الأمر بالنسبة إلى معانيها من الطلب الإلزاميّ و الشيء و الفعل.

الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر

و لايخفى عليك أنّ الحقّ هو اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويّاً أو ظاهريّاً و ذلك للتبادر و صحّة سلب الأمر عن الطلب من المساوي أو السافل و لذا نرى بالوجدان ذمّ العقلاء بالنسبة إلى خطاب المساوي أو السافل لغيره بلفظ الأمر.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأُصول حيث خصّص العلوّ بالظاهريّ(٢) مع أنّ

---

(١)نهاية النهاية ١/ ٨٧.

(٢)تهذيب الأُصول ١/ ١٣٣.

العلوّ الواقعيّ كافٍ في صدق الأمر على طلبه الإلزاميّ و لذا يكون طلب الإمام المعصوم غير مبسوط اليد أمراً و إن لم يكن قادراً على إجراء أوامره و تكاليفه و هكذا غيره ممّن يكون عالياً في الواقع.

و صدق الأمر على الطلب الإلزاميّ من ناحية الإمام و من يكون عالياً في الواقع لايكون موقوفاً على نفوذ الكلمة إذ لادخل لنفوذ الكلمة في العلوّ الواقعيّ نعم هو من مقوّمات العلوّ الظاهريّ فإنّ العلوّ الظاهريّ بدون نفوذ الكلمة لامعنى له غاية مايلزم هو اعتقاد جماعة من الناس بعلوّ من يكون عالياً في الواقع ولزوم إطاعته وأمّا النفوذ الظاهريّ والسلطة والقدرة الإجرائيّة فلاكما لايخفى.

ثمّ لايخفى عليك أنّ الظاهر كما في الكفاية عدم اعتبار الاستعلاء في حقيقة الأمر لصدق الأمر على طلب العالي مع الغفلة عن علوّه[١] و القول بأنّ الظاهر أنّ الاستعلاء أيضاً مأخوذ في حقيقة الأمر فلايعدّ مكالمة المولى مع عبيده على طريق الاستدعاء و الالتماس أمراً فمفهوم الأمر مضيّق لاينطبق إلّا على الأمر العالي المستعلي عند التحليل محلّ تأمّل و إشكال لأنّ اعتبار الاستعلاء أمر و اعتبار عدم اقترانه بمايدخله في الاستدعاء و الالتماس أمر آخر.

وعليه فيمكن أن يقال بعدم اعتبار الاستعلاء في صدق الأمر و لذا لو صدر عن العالي طلب مع الغفلة من علوّه لصدق عليه الأمر مع أنّه خال عن الاستعلاء.

قال في الوقاية نقلاً عن جدّه صاحب الهداية يصدق الأمر حقيقة على الأوامر الصادرة من الأمير إلى الرعيّة و السيّد إلى العبيد و إن كان المتكلّم غافلاً عن علوّه حين الخطاب[٢].

---

(١)الكفاية ١/ ٩١.

(٢)الوقاية/ ١٧٧.

مع أنّه لوكان الاستعلاء دخيلاً في الصدق لما كان طلب الغافل عن علوّه أمراً.

نعم لواقترن الطلب بما يدخله في حقيقة الاستدعاء أو الالتماس لايصدق عليه الأمر لفقدان ما اعتبر في صدقه من صدوره عن العالي بما هو العالي و إن كان غافلاً عن علوّه إذ مع الاقتران المذكور نزّل نفسه عن علوّه ويدرّجها في المساوي و الأدون كما أنّ المولى الشرعيّ إذا نزّل عن مقام المولويّة و جعل نفسه بمنزلة أحد من العقلاء و أمر كان أمره إرشاديّاً و لم‌يترتّب عليه ما يترتّب على أوامره المولويّة من عصيان المخالفة.

و ممّا ذكر يظهر أنّه لاوجه لاعتبار الجمع بين العلوّ و الاستعلاء لما عرفت من عدم دخالة الاستعلاء بالمعنى المذكور إذ اللازم في صدق الأمر هو صدور الخطاب عن العالي و إن لم‌يكن مستعلياً به.

كما اتّضح ممّا مرّ أيضاً عدم صحّة اعتبار أحدهما إذ الاستعلاء بدون العلوّ الواقعيّ أو الظاهريّ لايوجب صدق الأمر على طلب السافل المستعلي بل يصحّ سلب الأمر عنه. نعم يكفي العلوّ البنائيّ و هو يقوم مقام العلوّ الواقعيّ و الظاهريّ كالمجاز السكّاكيّ و لذا نرى صدق الأمر على طلب من يفرض أنّه سلطان بالنسبة إلى غيره من الوزراء الفرضيّة و نحوهم كما هو المشاهد في لعب السلطان و الوزير. فكما أنّ ادّعاء كون زيد أسداً يصحّح إطلاق الأسد عليه حقيقة و المجاز في الادّعاء كذلك يصدق الأمر على طلبه حقيقة بعد ارتكاب المجاز والعناية في جعل السافل عالياً.

لايقال: و الشاهد على صدق الأمر على طلب السافل المستعلي هو تقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه و توبيخه بمثل أنّك لم تأمره فإنّ الظاهر منه أنّ التوبيخ على أمره لاعلى استعلائه و هو كاشف عن كفاية الاستعلاء في صدق الأمر.

لأنّا نقول: إنّ التوبيخ و إن كان في بدو الأمر بالنسبة إلى أمره و لكنّه يرجع في

الحقيقة إلى استعلائه و الدليل عليه هو صحّة سلب الأمر عن طلبه إذا لم يكن عالياً عند العرف و لاعالياً في الواقع ولابناءً على كونه عالياً.

فتحصّل أنّ مفهوم الأمر متضيّق و لايصدق إلّا على طلب العالي على سبيل الإلزام.

ذهب في نهاية الأُصول إلى منع اعتبار العلوّ بنحو القيديّة في معنى الأمر حيث قسّم الطلب على قسمين:

أحدهما: الطلب الذي قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب و هذا القسم من الطلب يسمّى أمراً.

ثانيهما: هو الطلب الذي لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه بل كان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه كطلب المسكين من الغنيّ فإنّ المسكين لايقصد انبعاث الغنيّ من نفس طلبه و تحريكه لعلمه بعدم كفاية بعثه في تحرّك الغنيّ و لذا يقارنه ببعض ماله دخل في انبعاث الغنيّ كالتضرّع و الدعاء لنفس الغنيّ و والديه مثلاً و هذا القسم من الطلب يسمّى التماساً أو دعاء.

فعلى هذا حقيقة الطلب على قسمين غاية الأمر أنّ القسم الأوّل منه (أي الذي يسمّى بالأمر) حقّ من كان عالياً و مع ذلك لوصدر عن السافل بالنسبة إلى العالي كان أمراً أيضاً و لكن يذمّه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأناً له فيقولون أتأمره؟ كما أنّ القسم الثاني يناسب شأن السافل و لوصدر عن العالي أيضاً لم يكن أمراً فيقولون لم يأمره بل التمس منه و يرون هذا تواضعاً منه. انتهى[1]

(١)نهاية الأُصول ١/٨٦

حاصله هو منع اعتبار الصدور من العالي في صدق مفهوم الأمر و لذا حكم بالصدق فيما إذا كان الطالب سافلاً و طلب على سبيل الإلزام و بعدم صدقه فيما إذا كان الطالب عالياً و لكن استدعى و التمس من غيره مع أنّه صدر عن العالي فالمعتبر هو قصد الطالب فإن كان قصده من الطلب هوالامتثال بنفس طلبه فهو أمر و إلّا فهو استدعاء و التماس.

يمكن أن يقال: فيه:

أوّلاً: إنّ قصد الطالب انبعاث المخاطب بنفس الطلب لاينافي اعتبار العلوّ في صدق الأمر عليه و مدخليّته فيه كما هوالظاهر و تدلّ عليه صحّة سلب الأمر عن طلبه و لو مع القصد المزبور فمنه يعلم أنّ مجرّد القصد المذكور لايكفي في صدق الأمر و إلّا لماصحّ سلب الأمر عنه.

ولذلك قال في تهذيب الأُصول: إنّ عدم صدقه على غير العالي المستعلي كاشف عن تضييق مفهومه إذ لو أُبق على سعته كان عدم صدقه على غيرهما بلاملاك. انتهى[١]

وثانياً: إنّ عدم صدق الأمر على طلب العالي المستدعي أو الملتمس من جهة تنزيل نفسه عن مرتبة العلوّ و جعلها في مرتبة المخاطب و من المعلوم أنّ الطلب مع هذا البناء لايكون صادراً عن العالي بما هو العالي فلايصدق على طلبه أمر، كما لايصدق الأوامر المولويّة على أوامر المولى الذي نزّل نفسه عن مرتبة المولويّة و أمر بعنوان كونه أحداً من العقلاء و لذا لايترتّب عليها آثار الأوامر المولويّة من عصيان المخالفة و غيره.

فانقدح ممّا ذكر أنّ مفهوم الأمر متضيّق و إلّا يصدق على غير العالي مع أنّك

(١) تهذيب الأُصول ١٣٣/١.

عرفت صحّة السلب و عدم صدقه على طلب العالي المستدعي لتنزيل نفسه عن مقامه و مع التنزيل المذكور لايبقى قيد المفهوم و لذا لايصدق على طلبه حينئذ عنوان الأمر فلاتغفل.

الجهة الثالثة: في اعتبار الإلزام و الإيجاب في مادّة الأمر و عدمه

و لايخفى أنّ مقتضى التبادر هو الأوّل. إذ لاينسبق من مادّة الأمر التي تكون في اللغة الفارسيّة بمعنى «فرمان دادن» إلّا الطلب الإلزاميّ و الإيجابيّ و لذا ذهب إليه صاحبالفصول حيث قال (بعد اختيار كون لفظ الأمر مشتركاً بين الطلب المخصوص و بين الشأن):

ثمّ المراد بالطلب المخصوص طلب العالي من الداني حصول الفعل على سبيل الإلزام.

و استدلّ عليه بالتبادر[١]. وتبعه صاحب الكفاية، وقال: لايبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه. إلى أن قال: و صحّة الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرّد مخالفة أمره و توبيخه على مجرّد مخالفته. كما في قوله تعالى: (ما منعك أن لاتسجد إذ أمرتك).[٢]

قال في الوقاية: لفظ الأمر له ظهور قويّ في الوجوب حتّى أنّ كثيراً من القائلين باشتراك الصيغة بين الوجوب و الندب يقولون باختصاص لفظ الأمر بالوجوب و الدليل عليه الفهم العرفيّ. (انتهى ملخّصاً)[٣]

---

(١)الفصول/٤٩ ط قديم.

(٢)الكفاية ١/٩٢.

(٣)الوقاية/١٧٨.

ربّما استدلّ لذلك بالاستعمالات الواردة في الكتاب و السنّة. كقوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره»[١]. حيث أنّ الحذر عن المخالفة لايناسب إلّا مع الوجوب و الإلزام. و قوله ﷺ «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاة»[٢] حيث نفى الأمر مع ثبوت الاستحباب و هو لايكون إلّا لدلالة الأمر على الوجوب و الإلزام.

و قوله ﷺ في قصّة بريرة حيث كانت أمة لعائشة و زوجها كان عبداً ثمّ اعتقتها عائشة فلمّا علمت بريرة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها فاشتكى الزوج إلى النبيّ ﷺ فقال ﷺ لبريرة: ارجعي إلى زوجك فإنّه أبوولدك و له عليكِ منّة. فقالت يا رسول الله ﷺ: أتأمرني بذلك؟ فقال: لا إنّما أنا شافع. بتقريب الاستدلال به أنّ نفيه ﷺ للأمر دليل على كونه للوجوب. و لذا قالت بريرة له ﷺ أتأمرني يا رسول الله ﷺ بذلك. إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركوزة في الأذهان لم يكن وجه لسؤالها منه. هذا.

ولكن أورد عليه في الفصول بأنّ استعمال الأمر في هذه الموارد في الإيجاب لايوجب أن يكون موضوعاً له بخصوصه بل يكفي ظهوره فيه عند الإطلاق مع أنّ مجرّد الاستعمال لايقتضي الحقيقة.[٣]

و تبعه في الكفاية و لذا عبّر عن تلك الموارد بالمؤيّدات.[٤]

قال أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ بعد قبول الإيراد في بعض الموارد المذكورة معلّلاً

---

(١) سورة النور/٦٣.

(٢) علل الشرايع ١/٢٩٣.

(٣) الفصول/٥٣ الطبع القديم.

(٤) الكفاية ١/٩٢.

بأنّ المراد معلوم و لاأصل لتعيين كيفيّة الاستعمال بعد معلوميّة المراد أنّها هل تكون على سبيل الحقيقة أو بمعونة القرينة. يمكن دفع المناقشة في مثل قول بريرة: أتأمرني؟ إذ لايبعد دعوى أنّ المنسبق من مادّة الأمر عند بريرة و النبيّ الأعظمﷺ هو الوجوب. و عليه فهو ممّا يشهد على تبادر الوجوب من مادّة الأمر كما أنّ صحّة الاحتجاج على العبد تكون مبنيّة على التبادر. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ غايته هو ظهور اللفظ في الوجوب ولعلّه من جهة الانصراف بسبب كثرة الاستعمال فلايدلّ على التبادر من حاقّ اللفظ فافهم.

ثمّ لايخفى عليك أنّ بعد كون معنى التبادر هو ظهور المعنى من حاقّ اللفظ لامجال لدعوى الظهور الانصرافيّ كما لامجال لظهور الاطلاقيّ و مقدّمات الحكمة أو الظهور العقليّ بمعنى أنّ الوجوب هو إدراك العقل لابدّيّة الخروج عن عهدة الخطاب فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج مايدلّ على جواز تركه.

و ذلك لأنّ الانصراف من جهة كثرة الاستعمال لامن جهة اللفظ فقطّ و الظهور الإطلاقيّ من جهة المقدّمات لا من جهة اللفظ فقطّ و إدراك اللابدّيّة العقليّة لاحاجة إليه بعد دلالة اللفظ بنفسه فللمولى أن يحتجّ بنفس اللفظ لابمقتضى قضيّة العبوديّة و الرقّيّة و هو لزوم الخروج عن عهدة الخطاب ما لم ينصب قرينة على الترخيص في تركه.

ففي المقام مع ظهور مادّة الأمر التي تكون في اللغة الفارسيّة بمعنى «فرمان دادن» في الطلب الإلزاميّ لامجال لتلك الدعاوي إذ الإلزام يكون مستفاداً من حاقّ اللفظ لا من جهة كون لفظ الأمر موضوعاً لأصل الطلب و لكن لكثرة استعماله في الطلب الإلزاميّ صار ظاهراً في الإلزاميّ و لامن جهة أنّ الطلب الندبيّ يحتاج إلى بيان زائد من الترخيص في الترك و حيث لم يبيّن كان مقتضى مقدّمات الإطلاق هو إرادة الطلب الإلزاميّ و لا من جهة حكم العقل بالتقريب المذكور.

و ممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار و منتهى الأصول حيث ذهبا إلى الظهور الإطلاقي[١] و ما في المحاضرات و نهاية النهاية حيث ذهبا إلى الظهور العقليّ فراجع.[٢]

و لعلّ منشأ الاشتباه هوالخلط بين صيغة الأمر و مادّة الأمر أو جعل معنى الأمر هوالطلب مع أنّ الأمر بمعنى (فرمان) في اللغة الفارسيّة هوالطلب مع الإلزام لاصرف الطلب.

و كيف كان فمع دلالة اللفظ بوضعه على الإلزام لاحاجة إلى مقدّمات الحكمة أو الدليل العقليّ لإثبات الإلزام كما لايخفى.

و يستبين ممّا تقدم أنّ لفظ الأمر ظاهر بنفسه في طلب الفعل على سبيل الإلزام والوجوب.

وعليه فكلّما ورد خطاب في الكتاب و السنّة بلفظ الأمر فهو يفيد الوجوب إلّا إذا قامت قرينة على الخلاف فإذا قيل «هذا ممّا أمرالله به» يعلم منهأنّه من الواجبات كما أنّ مادّة النهي بقرينة المقابلة ظاهرة في طلب ترك الشيء على سبيل الإلزام و الإيجاب فإذا ورد «أنّ ذلك من النواهي» يعلم منه أنّه من المحرّمات إلّا إذا قامت قرينة على الخلاف و يتفرّع على ذلك أنّ الواجب في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هو طلب فعل المعروف و طلب ترك المنكر على سبيل الإلزام و الايجاب إذ المأمور به هوالأمر و النهي في مثل قوله تعالى: ﴿وأمُر بالمعروف و انهَ عن المنكر﴾[٣] و قول الرضاؑ: «لتأمرنّ بالمعروف و لتنهنّ عن المنكر أو ليستعملنّ عليكم شراركم

---

(١)بدائع الأفكار ١ /١٩٧ ومنتهى الأصول ١ /١١٢.

(٢)المحاضرات ٢ /١٣ ونهاية النهاية ١ /٩١.

(٣)لقمان /١٦.

فيدعو خياركم فلايستجاب لهم»[١].

و مقتضى الأمر و النهي هو طلب الفعل أو الترك على سبيل الإلزام و الإيجاب و عليه فلايكفي في إطاعة هذين الواجبين مجرّد الطلب من دون إلزام و إيجاب كالاستدعاء أو الالتماس إذا لم يوجبا إتيان المعروف و ترك المنكر بل اللازم فيما إذا احتمل التأثير هو الأمر أي طلب الفعل على سبيل الإلزام أو النهي أي طلب ترك الفعل على سبيل الإيجاب.

الجهة الرابعة: في اتّحاد الطلب و الإرادة و عدمه

ويقع البحث في المقامين:

المقام الأوّل: في مفهومهما بحسب اللغة

ذهب جماعة منهم صاحب الكفاية إلى أنّ الطلب المستفاد من مادّة الأمر أوصيغة الأمر متّحد مع الإرادة مفهوماً و مصداقاً و إنشاءً بحسب الوضع و إن اختلفا بحسب الانصراف و كثرة الاستعمال و ذلك أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد و يكون ما بإزاء أحدهما في الخارج عين ما بإزاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظ الأمر أو بصيغته عين الإرادة الإنشائيّة و لكنّ المنصرف إليه في الطلب المطلق هوالطلب الإنشائيّ والمنصرف إليه في الإرادة المطلقة هي الصفة النفسانيّة و ليس منشأ الانصراف فيهما إلّا كثرة الاستعمال فيهما.[٢]

و فيه أوّلاً: أنّ المتبادر من لفظ «الإرادة» هي الصفة النفسانيّة، و المتبادر من

---

(١)الوسائل: الباب «١» من أبواب الأمر والنهي، ح ٤.

(٢)الكفاية ١/٩٥.

لفظ «الطلب» هو الفعل وهو التصدّي نحو تحصيل شيء.

والأوّل من مقولة الكيف النفسانيّ على المشهور.

والثاني من مقولة الفعل فلايمكن اتّحادهما.

قال في المحاضرات: إنّ الإرادة بواقعها الموضوعيّ من الصفات النفسانيّة و من مقولة الكيف القائم بالنفس و أمّا الطلب فقد سبق أنّه من الأفعال الاختياريّة الصادرة عن الإنسان بالإرادة و الاختيار، حيث أنّه عبارة عن التصدّي نحو تحصيل شيء في الخارج و من هنا لايقال: طالب الضالّة أو طالب العلم إلاّ لمن تصدّى خارجاً لتحصيلها. و أمّا من اشتاق إليها فحسب و أراد فلايصدق عليه ذلك و لذا لايقال: طالب المال أو طالب الدنيا لمن اشتاق و أرادهما في أُفق النفس ما لم يظهر في الخارج بقول أو فعل.

إلى أن قال: و لافرق في ذلك بين أن يكون الطلب متعلّقاً بفعل نفس الإنسان و عنواناً له كطالب الضالّة و طالب العلم و ما شاكلها، و أن يكون متعلّقاً بفعل غيره، و على كلا التقديرين فلايصدق على مجرّد الإرادة و قد تحصّل من ذلك أنّ الطلب مباين للإرادة مفهوماً و مصداقاً. انتهى.(١)

و لافرق فيما ذكر بين المشتقّات الاسميّة و الفعليّة في التبادر المذكور لوحدة معنى الإرادة في: أراد أو يريد أو مريد و معنى الطلب في طَلَب و يطلب و طالب.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية النهاية حيث قال: الصحيح أن يقال: إنّه يختلف ذلك حسب المتفاهم العرفيّ باختلاف مشتقّاته فمثل طالب و مطلوب ظاهر في معنى الإرادة و مثل طَلَب و يطلب ظاهر في معنى الأمر و البعث الخارجيّ و ذلك يكشف عن أنّ معنى المادّة هوتلك الصفة النفسانيّة و ظهورها في خلافها في بعض الهيآت

---

(١) المحاضرات ٢/١٦.

يكون بالعرض و بالانصراف و إلّافلا يعقل اختلاف معنى المادّة في ضمن الهيئات. انتهى (١)

و ثانياً: أنّ الإرادة ليست قابلة للإنشاء لأنّها أمر تكوينيّ و الإنشاء قاصر عن إيجاد التكوينيّات، هذا بخلاف الطلب فإنّه مفهوم قابل للانطباق على الفعل الخارجيّ و الإنشائيّ و الإنسان إمّا أن يتصدّى بنفسه تحصيل شيء و يصدق عليه الطالب بسبب تصدّيه لتحصيل الشيء، و إمّا أن يتصدّى لإتيان الغير إيّاه و هو على نوعين:

أحدهما: هوأن يأخذ الطالب يدغيره و يجرّه نحو العمل.

وثانيهما: أن يقول لغيره اضرب أو آمرك بكذا وكلاهما بعث و تحريك نحوالعمل و يصدق عليهما عنوان الطلب كما لايخفى.

قال في نهاية الأُصول: إنّ ما ذكره (أي صاحب الكفاية) من اتّحاد الطلب و الإرادة مفهوماً و خارجاً و إنشاءً فاسد أصله فإنّ لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصّة من صفات النفس و الصفات النفسانيّة من الأُمور الحقيقيّة التي تكون بحذائها شيء في الخارج فلاتقبل الوجود الإنشائيّ لإباء الأُمور الحقيقيّة هذا النحو من الوجود بخلاف الطلب فإنّ له معنى قابلاً لأن يوجد بالإنشاء و هو البعث و التحريك إذليس معناه سوى البعث و التحريك نحوالعمل و كما أنّهما يحصلان بالتحريك الفعليّ بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه و يجرّه نحو العمل المقصود فكذلك يحصلان بالتحريك القوليّ بأن يقول الطالب (اضرب) أو (أطلب منك الضرب) أو (آمرك بكذا مثلاً).

فقول الطالب: (افعل كذا) بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه و جرّه نحوالعمل المقصود و الحاصل أنّ حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الإرادة. إلى أن قال: نعم الطلب بكلا معنييه مظهر للإرادة و مبرز لها فمن أراد من عبده تحقّق فعل خاصّ أو وجود مقدّماته بقصد

---

(١) نهاية النهاية ١/ ٩٣.

التوصّل بها إلى الفعل قد يحرّكه نحو الفعل تحريكاً عمليّاً و قد يقول له: (افعل كذا) مريداً بهذا القول تحقّق ذلك التحريك فمفاد (افعل) تحريك تنزيليّ يعبّر عنه بالطلب الإنشائيّ. انتهى[١]

ثمّ إنّ الطلب عنوان عامّ يصدق على الطلب الخارجيّ و على الطلب الإنشائيّ و هو البعث و التحريك الإنشائيّ إذ كلاهما مصداقان للطلب و لاوجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال: إنّ الطلب عنوان للفعل الخارجيّ أوالذهنيّ و ليس مُنشأً بمادّة الأمر أو بصيغتها أو ما شاكلها[٢] لما عرفت من عدم اختصاص الطلب بتصدّي النفس بل يشمل البعث والتحريك الإنشائيّ لأنّه أيضاً من الأفعال التي ينطبق عليه عنوان الطلب فتخصيصه بغيرالإنشائيّ تخصيص بلاوجه.

ثمّ إنّ إنشاء الطلب ليس بمعنى إنشاء الطلب بالحمل الأوّليّ بل المراد منه هوإنشائه بالحمل الشائع الصناعيّ بمعنى الذي عرفته من إنشاء البعث و التحريك الذي يكون معنون الطلب الإنشائيّ والإيقاعيّ.

وعليه فلاوجه لما في تهذيب الأُصول من كون صيغة الأوامر موضوعة لإنشاء الطلب غير واضح المراد إذ المقصود من الطلب إن كان هو الطلب الحقيقيّ الذي هو عين الإرادة على مسلكه (أي مسلك صاحب الكفاية) فيصير مآله إلى إنشاء الإرادة التكوينيّة و هو واضح الفساد إذلامعنى لإنشاء الإرادة التي هي أمر تكوينيّ أوّلاً.

و يلزم أن يكون معنى «اضرب» هو أريد منك الضرب مع أنّ التبادر على خلافه ثانياً.

---

(١)نهاية الأُصول ١/٩٢.

(٢)المحاضرات ٢/١٦.

و إن كان المراد هوالطلب الإيقاعيّ كما هـو غـير بـعيد مـن سـوق كـلامه، إنّالانتصوّر هنا غير البعث و الإغراء شيئاً آخر حتّى نسمّيه طلباً إغرائيّاً. و لو فرض له معنى محصّل فيردّبحكم التبادر إذ هو غير متبادر من الهيأة. انتهى(١)

لما عرفت من أنّ المراد من إنشاء الطلب هو إنشاء مـايصدق عـليه عـنوان الطلب بالحمل الشائع الصناعيّ و هو ليس شيئاً آخر غير البعث و الإغـراء حـتّى يستبعد و يحكم بكونه خلاف التبادر من الهيأة فلاتغفل.

ثمّ إنّ القول بتغاير الطلب و الإرادة لايؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعرة مـن الاعتقاد بالطلب النفسانيّ لأنّ ما ذهبوا إليه من الطلب النفسانيّ يكون من الصفات النفسانيّة هذا بخلاف ما نختاره فإنّ الطلب عنوان الفعل و هو مغاير مع الإرادة التي هي تكون من الصفات النفسانيّة فالقول بالتغاير كما ذهبنا إليه لايستلزم الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة.

ثمّ إنّ الدليل في البحث عن مفاد الإرادة و الطلب هوالتبادر و صحّة السلب لاالوجدان لأنّ اللغة تثبت بتلك العلامات فإثبات اللغة بالوجدان كـما يـظهر مـن صاحب الكفاية حيث قال: إنّا لانجد غير الإرادة صفة أُخرى قائمة بالنفس يكـون هوالطلب فلامحيص إلاّعن اتّحاد الإرادة و الطلب و أن يكـون ذاك الشـوق المـؤكّد المستتبع لتحريك العضلات مسمّى بالطلب و الإرادة،(٢) كماترى.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم وجـدان شيء آخـر وراء الإرادة كـما أفـاد الأُستاذ المحقّق الداماد‌ لوجدان الفرق بين الإرادة و العزم فإنّ الإرادة لاتكون إلاّ في مورد فيه المصلحة حتّى يصير التصديق بها حبّاً و شوقاً موكّداً. هذا بخلاف العزم فإنّه

(١)تهذيب الأُصول ١/ ١٣٥.

(٢)الكفاية ١/ ٩٥ ـ ٩٦.

أعمّ منها فإنّه قديكون و يتحقّق فيا لامصلحة فيه كقصد الإقامة فيا إذا لم تكن في الإقامة مصلحة، فقصد الإقامة يمكن تحقّقه و يصير موضوعاً لإتمام الصلاة للمسافر و ليست الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد موجودة و تسمية قصد الإقامة في المثال بالإرادة أحياناً ليس إلّامن باب المسامحة إذليس في نفس الإقامة مصلحة حتّى توجب الحبّ و الشوق المؤكّد إليها.

و عليه فنجد في أنفسنا صفة أُخرى غير الإرادة التي تسمّى بالعزم و القصد و الطلب و لعلّ ذلك هو مقصود من ذهب إلى مغايرة الإرادة و الطلب و لاضير في التزامه في المبدأ المتعال لأنّه أمر نفسيّ مثابته مثابة سائر صفاته في اتّحادها مع الذات و ليس ذلك قولاً بتوصيفه بالحادث. لأنّا لانقول بتوصيفه بالكلام اللفظيّ الحادث. بل نقول بتوصيفه بالكلام النفسيّ القديم كسائر الصفات النفسيّة القديمة فتأمّل.

يمكن أن يقال: إنّ تسمية العزم بالطلب ممنوعة بعد ما مرّ من أنّه عنوان للفعل بحكم التبادر فما ذكره الأُستاذ على فرض التسليم لايفيد لإثبات كون الطلب صفة نفسانيّة وراء الإرادة.

هذا مع إمكان أن يقال: إنّ الإقامة و لوليس فيها بنفسها مصلحة و لكن بعد العلم بأنّ الإقامة القصديّة موضوعة للحكم الشرعيّ بإتمام الصلاة تصير ذا مصلحة و موردة للحبّ و الشوق المؤكّد.

نعم لايكون الحكم الشرعيّ مترتّباً على نفس الإقامة بل مترتّب على قصد المضاف إلى الإقامة إلّا أنّ القصد المذكور لايتحقّق إلّا بالإقامة القصديّة و ذلك يوجب الحبّ و الشوق نحوها حتّى يتحقّق موضوع الحكم و هو قصد الإقامة فلايكون المورد خالياً عن الحبّ و الشوق حتّى يسمّى بالعزم و عليه فلاينفكّ العزم عن الإرادة كما لايخفى و ستأتي بقيّة الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

المقام الثاني: في حقيقة الكلام النفسيّ و الطلب النفسيّ على ماذهب إليه الأشاعرة و أدلّتها

و المحكيّ عن شرح المواقف: إنّ الذي قالته المعتزلة لاننكره نحن بل نقوله و نسمّيه كلاماً لفظيّاً و نعترف بحدوثه و عدم قيامه بذاته تعالى و لكنّا نثبت أمراً وراء ذلك و هوالمعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ونزعم أنّه غير العبارات إذ قدتختلف العبارات بالأزمنة و الأمكنة و لايختلف ذلك المعنى النفسيّ بل نقول ليس تتحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ قديدلّ عليه بالإشارة و الكتابة كما يدلّ عليه بالعبارة و الطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لايتغيّر مع تغيّر العبارات و لايختلف باختلاف الدلالات و غير المتغيّر أي ماليس متغيّراً و هوالمعنى مغائر للمتغيّر الذي هوالعبارات.

و نزعم أنّه أي المعنى النفسيّ الذي هوالخبر غير العلم إذ قد يخبر الرجل عمّا لايعلمه بل يعلم خلافه أويشكّ فيه و أنّ المعنى النفسيّ الذي هوالأمر غير الإرادة لأنّه يأمرالرجل بما لايريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لافإنّ مقصوده مجرّد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به وكالمتعذّر من ضرب عبده بعصيانه فإنّه قديأمره و هو يريد أن لايفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه. انتهى موضع الحاجة.[١]

و لايخفى عليك أنّ الأشاعرة على ما في هذا الكلام المحكيّ عن بعض أعلامهم ذهبوا إلى أمور:

١ـ إنّهم ذهبوا إلى ماذهبوا اليه من الكلام النفسيّ مضافاً إلى ما اعتقدوه من الكلام اللفظيّ الذي لم يكن قائماً بذاته تعالى و كان حادثاً.

٢ـ إنّ الكلام النفسيّ في ذاته تعالى قديم و لايعتريه ما يعتري الحادث و لذا

---

(١)المحاضرات ٢/ ١٨.

لايختلف باختلاف الألفاظ و اللغات ولكن يعبّر عنه بالألفاظ و يكون مدلولاً للكلام اللفظيّ و غيره.

٣ـ إنّ الدالّ على الكلام النفسيّ لايكون منحصراً باللفظ إذ قديدلّ عليه بالإشارة و الكتابة كما يدلّ عليه بالعبارة.

٤ـ إنّ الخبر هوالكلام النفسيّ لاالعلم و الدليل عليه أنّ الرجل قديخبر عمّالايعلمه بل يعلم خلافه أويشكّ فيه.

٥ـ إنّ المعنى النفسيّ الذي هوالأمر و الطلب غير الإرادة لأنّه يأمر الرجل بما لايريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لافإنّ مقصوده مجرّد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به و كالمتعذّر من ضرب عبده بعصيانه فإنّه قديأمره و هو يريد أن لايفعل المأموربه ليظهر عذره عند من يلومه.

و بعد اتّضاح حقيقة ما ذهبوا إليه فليعلم أنّه استدلّ لمختارهم بأمور:

الأوّل: إنّ الكلام النفسيّ أمر وراء العلم و الدليل عليه أنّ الرجل قديخبر عمّا لايعلمه بل يعلم خلافه أويشكّ فيه.

فمنه يظهر أنّ الخبر هوالنسبة الحكميّة بين الموضوع والمحمول والمراد منها هو حكم النفس و إذعانها بها و هو غير انكشاف ثبوت شيء لشيء و الإذعان بالوقوع المأخوذ في الجمل الخبريّة ليس هوالعلم الواقعيّ بوقوع النسبة ضرورة أنّه قديخبر المتكلّم و هو شاكّ بل قديخبر و هو عالم بعدم الوقوع بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو مايكون القاطع معتقداً و هو الذي يعبّر عنه بالتجزّم.

والحاصل أنّه كما أنّ العلم قد يتحقّق في النفس بوجود أسبابه فكذلك قديخلق النفس حالة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج فإذا تحقّق هذا المعنى في الكلام يصير جملة و يصحّ السكوت عليها لأنّ تلك الصفة الموجودة تحكي جزماً عن تحقّق النسبة في الخارج و يتّصف الكلام بالقابليّة للصدق والكذب بالمطابقة و المخالفة.

و عليه فيمكن القول بوجود الكلام النفسيّ فإنّه إيجاد نسبة بين الموضوع و المحمول سواء كان في الخارج أم لا كما مال اليه بعض الأشاعرة وهو الخبر.

يمكن أن يقال كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ: إنّ النسبة التي دلّت الجملة عليها ليست شيئاً آخر وراء العلم إذ النسبة المتصوّرة بين المحمول والموضوع أعني «هذا ذاك» في الخارج تقوم بالنفس لابنفسها بل بصورتها فهي كالمعلومات الأُخر من حيث أنّ قيامها قيام علميّ لاكقيام العلم و الذي يجب على الأشعريّ إثباته قيام شيء بالنفس بنفسه على حدّقيام العلم و الارادة لاعلى حدّ قيام المعلوم و المراد فإنّ هذا القيام لايوجب صفة أُخرى بالنفس حتّى ينفع في إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه و سائر صفاته العليا.

نعم هنا امر آخر له قيام بالنفس بنفسه وهو نحو من الوجود النوريّ القائم بالنفس قيام المعلول بعلّته لاقيام العرض بموضوعه وقد اشرنا اليه سابقاً وهذا المعنى وان لم يبلغ اليه نظر الأشعريّ إلاّ أنّه مجد في تعقّل أمر غير العلم والارادة وارتباطه بالكلام ايضاً ظاهر كما عرفت سابقاً إلاّ أنّه لايجدي للاشعريّ لأنّه يجعله مدلولاً للكلام اللفظيّ وحقيقة الوجود كما عرفت لايقبل المدلوليّة للكلام بنفسه لأنّ المدلوليّة ليست إلاّ بحصوله في المدارك الإدراكيّة والوجود لايقبل وجوداً آخر سواء كان العارض من سنخ المعروض ام لا، فتدبّر[1].

فتحصّل أنّ الخبر هوالكلام اللفظيّ و أنّ مدلوله هوالنسبة و أمّا التصوّر و التصديق والجزم و التجزّم و الإقرار و الإذعان كلّها خارجة عن مدلول الكلام لايقال:

إنّ النسبة المتصوّرة نسبة ناقصة لايصحّ السكوت عليها و أنّ مدلول الجملة

---

(١)نهاية الدراية ١: ١٥٥ ـ ١٥٩.

الخبريّة هوالجزم بالنسبة أو التجزّم بها فيما إذا كان المخبر شاكّاً أو معتقداً لخلافها فتوجد النفس صفة علم و جزم بالنسبة و يخبر عنها. لأنّا نقول كما في تعليقة المحقق الإصفهانيّ بأنّ ثبوت القيام لزيد الذي هو مدلول الجملة ليس هو هذاالمفهوم الاسميّ فأنّه عنوان النسبة لا نفسها بل هو النسبة الحرفيّة التي هي معنون هذا المفهوم و هو معنى يصحّ السكوت عليه في حدّ ذاته و هذا المعنى الذي يصحّ السكوت عليه ربّما يتصوّر بتصوّر طرفيه و ربما يجزم به فتماميّة النسبة و نقصها و إن لم تكن بلحاظ الخارج لأنّها نحو واحد بل بحسب مدلوليّتها للكلام فقد يكون مدلولاً بمقدار لاحالة منتظرة للسامع و قدلايكون كذلك. نعم إذا كان بمقدار لايصحّ السكوت عليه لايقبل التصديق لا أنّ ما يصحّ السكوت عليه يتقوّم بالتصديق و منه يعلم أنّه لاحاجة إلى التجزّم الذي هو بظاهره غير معقول إلّا بالحمل على البناء على وقوع النسبة و هو فعل قلبيّ مرّ الكلام فيه و في امثاله. انتهى[1]

هذا مضافاً إلى أنّ التجزّم مسبوق بتخيّل النسبة في الخارج و البناء عليه و كيف كان فالتجزّم ليس بمدلول للكلام اللفظيّ.

الثاني: إنّ الطلب النفسانيّ أمر وراء الإرادة حيث أنّ الأوامر الامتحانيّة و الاعتذاريّة محتاجة إلى وجود سبب في نفس المتكلّم و بدونه لاوجه لتحقّقها و حيث لاإرادة و لاالجدّ لها في نفس المتكلّم عند تلك الأوامر فلابدّ من وجود صفة اُخرى لتكون هي الباعثة للأوامر المذكورة و هذه الصفة تسمّى بالطلب النفسيّ فإذا ثبت ذلك في الأوامر الامتحانيّة ثبت وجوده في جميع الأوامر. لعدم القول بالفصل.

و فيه كما في نهاية الأصول: أنّ المنشأ للأوامر مطلقاً هوالإرادة غاية الأمر أنّ المنشأ للأوامر الجدّيّة إرادة نفس المأموربه و المنشأ للأوامر الامتحانيّة إرادة إتيان

(١) نهاية الدراية ١/١٥٩ ـ ١٦٠.

مقدّماته بقصد التوصّل بها إلى المأموربه.

و عليه فلاحاجة إلى الطلب النفسيّ في تحقّق الأوامر الامتحانيّة و الاعتذاريّة و وجودها.[١]

لايقال: إنّ اللازم في الأوامر والبعث نحو الأفعال هو وجود إرادة نفس الأفعال التي تكون مأموراً بها لامقدّماتها فإنّ الأوامر متعلّقة بنفسها لابمقدّماتها و عليه فالحاجة إلى حقيقة أُخرى دون الإرادة باقية حتّى يصحّ تلك الأوامر.

لأنّا نقول: إنّ الأوامر والبعث نحو الأفعال في الأوامر الامتحانيّة والاعتذاريّة إنشائات بعث إليها و هذه الإنشائات تصدر بداع الامتحان أو الاعتذار والداعي للامتحان أو الاعتذار ليس إلّا الإرادة، فالإرادة تعلّق بإنشاء البعث نحو الأفعال امتحاناً أو اعتذاراً فلايكون البعث إليها خالياً عن الإرادة حتّى يحتاج إلى الطلب النفسانيّ و هذه الإرادة الامتحانيّة و الاعتذاريّة ليست في الحقيقة إلّا إرادة المقدّمات حقيقة كما أفاده المحقّق السيّد البروجردي ﷺ.[٢]

وقد أجاب صاحب الكفاية عنهم بعد ذهابه إلى وحدة الإرادة و الطلب بأنّه كما لا إرادة حقيقة في صورة الامتحان والاعتذار لاطلب كذلك فيهما والذي فيهما إنّما هو الطلب الإنشائيّ الإيقاعيّ الذي هو مدلول الصيغة أو المادّة.[٣]

و هذا الجواب لايقبله الأشعريّ لأنّ مبناه هو مغايرة الطلب مع الإرادة كما أنّا لانقبل ذلك بعد ما مرّ من اختيار أنّ الإرادة من مقولة الكيف النفسانيّ و الطلب من مقولة الفعل وعليه فهو جواب مبنائيّ على مختاره.

---

(١)نهاية الأُصول ١/ ٩٤.

(٢)نفس المصدر.

(٣)الكفاية ١/ ٩٦ ـ ٩٧.

و ممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث قال: إنّ الأمر في مثل هذه الموارد ليس آمراً في الحقيقة بل هو إنشاء كلام لصورة الأمر إذ هو كما أنّه خال عن الإرادة كذلك خال عن الطلب. انتهى[١]

لما عرفت من أنّ هذا الجواب مبنائيّ هذا مضافاً إلى ما فيه من أنّ الطلب أعمّ من الطلب الانشائيّ فصدق الطلب على الإنشائيّ بالحقيقة كصدق الأمر عليه لأنّه إنشاء الطلب الإلزاميّ و لافرق بين الطلب الانشائيّ أو الأمر الامتحانيّ و الاعتذاريّ و بين الطلب الانشائيّ و الأمر الحقيقيّ إلّا في الدواعي فإنّ الداعي في الثاني هو الإرادة الحقيقيّة دون الأوّل فإنّ الداعي فيه هو الاختبار و الامتحان لا إرادة الفعل بالحقيقة و أمّا الطلب و الأمر الإنشائيّ فيهما واحد من دون فرق بينهما كما لايخفى.

وأجاب في الدرر عن الأشعريّ بأنّ تحقّق صفة الإرادة أو التمنّي أو الترجّي في النفس قديكون لتحقّق مباديها في متعلّقاتها كمن اعتقد المنفعة في ضرب زيد فتحقّقت في نفسه إرادته أو اعتقد المنفعة في شيء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحقّقت في نفسه حالة تسمّى بالتمنّي أو اعتقد النفع في شيء مع احتمال وقوعه فتحقّقت في نفسه حالة تسمّى بالترجّي.

و قد يكون تحقّق تلك الصفات في النفس لامن جهة متعلّقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها كما نشاهد ذلك وجداناً في الإرادة التكوينيّة قد توجدها النفس لمنفعة فيها مع القطع بعدم منفعة في متعلّقها و يترتّب عليها الأثر.

مثال ذلك أنّ إتمام الصلاة من المسافر يتوقّف على قصد الإقامة عشرة أيّام في بلد من دون مدخليّة لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً وعدماً و لذا لو بقي في

---

(١) بدائع الأفكار للمحقّق العراقيّ ١/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

بلد بالمقدار المذكور من دون القصد لايتمّ و كذا لو لم‌يبق بذلك المقدار و لكن قصد من أوّل الأمر بقائه بذلك المقدار يتمّ و مع ذلك يتمشّى منه قصد البقاء من المكلّف مع علمه بأنّ ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهمّ و إنّما يترتّب الأثر على نفس القصد.

و منع تمشّي القصد منه مع هذا الحال خلاف ما نشاهد من الوجدان كما هوالواضح.

فتعيّن أنّ الإرادة قد توجدها النفس لمنفعة فيها لا في المراد فإذا صحّ ذلك في الإرادة التكوينيّة صحّ في التشريعيّة أيضاً لأنّها ليست بأزيد مؤونة منها. و كذا الحال في باقي الصفات من قبيل التمنّي و الترجّي. انتهى[1]

أُورد عليه بوجوه:

منها: ما في رسالة الطلب والإرادة لسيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من امتناع تعلّق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة فيه و في المثال لامحيص إلّا من تعلّق رجحان ولو بالعرض و الواسطة بالبقاء و إلّا فتعلّق الإرادة به بلاترجيح و اصطفاء ممّا لايعقل. انتهى[2]

و فيه أنّ المصلحة مترتّبة على المتقيّد و هو القصد المضاف إلى الإقامة لاعلى القيد و هو الإقامة كما في مثل: أكرم (غلام زيد)، فإنّ مصلحة وجوب الإكرام مترتّبة على الغلام المضاف إلى زيد و لامصلحة في زيد إذ غلام زيد هو عالم أو مؤمن و يكون بذلك مستحقاً للإكرام و زيد ليس بعالم أو مؤمن ولادخل له في وجوب الإكرام ولكن مع ذلك يكون الإقامة من المقدّمات الوجوديّة للموضوع و لذا تعلّق

(١) الدرر ١/ ٧١ ـ ٧٢ الطبع الجديد.

(٢) رسالة الطلب والإرادة/ ١٠١.

القصد إليها من جهة كونها دخيلاً في تحقّق الموضوع فلايلزم من تعلّق الإرادة بالإقامة مع عدم ترتّب مصلحة وجوب الإتمام عليها ترجيح بلامرجّح كما لا يخفى.

و منها: ما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ من أنّ الإقامة القصديّة أي المقوّمة للقصد في نحو وجوده لها دخل في وجوب الإتمام فيقصدها لأجل أن يتمّ بسبب تحقق وجودها القصديّ فتعلّق القصد إليها أيضاً لفائدة فيما يتعلّق بها بحيث لولاها لما وجب الإتمام و فناء المقصود في الإقامة الخارجيّة أيضاً لازم و إلاّ أمكن إيجاد القصد مع العلم بعدم الإقامة خارجاً. انتهى(١)

و فيه المنع من دخالة الإقامة في وجوب الإتمام إذ المفروض أنّ المصلحة مترتّبة على المتقيّد بالإقامة التي تكون مرآة للإقامة الخارجيّة فالتقيّد داخل والقيد خارج والمتقيّد هو قصد الإقامة نعم الإقامة تكون من المقدّمات الوجوديّة لتحقّق المقيّد بها كما عرفت.

و منها: ما في بدائع الأفكار من أنّ الأثر الشرعيّ و إن رتّب على قصد إقامة العشرة و إن لم يتمّها لكن نمنع تحقّق هذا القصد من ناحية هذا الأثر بل هو ناش من جهة مصلحة المتعلّق و إن التفت إلى ترتّب ذاك الأثر على نفس هذا القصد. هذا واضح لمن راجع وجدانه ولو أغمض عن ذلك نقول: إنّ الأثر المزبور أيضاً مرتّب على المراد غايته لابوجوده المطلق بل قدرتّب على حصّة من وجوده و هو المتحقق من ناحية إحدى مقدّماته و هوالقصد. انتهى(٢)

و فيه أوّلاً: أنّ المفروض هو خلوّ المتعلّق عن المصلحة و معه كيف يكون القصد ناشئاً عنه والوجدان لايرى في المتعلّق شيئاً يقتضي القصد المذكور و عليه

---

(١)نهاية الدراية١/١٦٣.

(٢)بدائع الأفكار للمحقّق العراقيّ١/٢٠٨.

فالمنشأ هوالآثار المترتّبة على الموضوع و هو قصد الإقامة فبعد العلم بأنّ قصد الإقامة له مصلحة لوجوب الإتمام يقصد الإقامة كما أنّ العلم بترتّب الآثار الأُخروية يوجب الإتيان بالموضوعات كالإنفاق و نحوه.

و ثانياً: أنّ إرجاع الآثار إلى المراد و المقصود و هوالإقامة و تخصيص الإقامة بحصّة منها و هي التي تكون متحققة بالقصد تبعيد المسافة مع ما فيه من التكلّف فإنّ الموضوع للآثار في النهاية هو قصد الإقامة لا الإقامة كمالايخفى.

لايقال: تكفي تخيّل الفائدة و تصوّرها في الإقامة لكونها منشأ لقصد الإقامة.

لأنّا نقول: كما أفاد أستاذنا الأراكيّ «مدّ ظلّه العالي» إنّ لازم منشأيّة الإقامة بالتخيّل المذكور هو أن يقال: إنّ ذلك موجب للعلم بالمصلحة و تعلّق الشوق المؤكّد إليها مع أنّه مستحيل لخلوّ الإقامة عن الملائمة والصلاح كما هوالمفروض.

ألا ترى هل يمكن امتثال الأمر بالعلم بكون زيد شاعراً مع أنّه ليس بشاعر ومن المعلوم أنّه ليس بممكن و إن جعل الآمر للعلم المذكور جوائز نفيسة.

و هل يمكن امتثال الأمر بحبّ مايتنفّر الطبع منه كالخبائث و من الواضح أنّه غير ممكن و إن جعل الآمر للحبّ المذكور جعائل كثيرة.

و عليه فلا أثر لتخيّل الفائدة في الإقامة لتكون منشأً للإرادة و القصد. هذا مضافاً إلى أنّ الإقامة المتصوّرة كسائر المتصوّرات فانية في الإقامة الخارجيّة و المفروض هو أنّها لامصلحة فيها فكيف يتخيّل الفائدة فيها.

و عليه فلامدخليّة للإقامة إلّا من جهة عدم إمكان تحقّق العرض من دون معروضه.

فاتّضح من ذلك أن ليس للإقامة المتصوّرة دخالة في صيرورة قصد الإقامة ذا فائدة كما لايخفى.

فما ذهب إليه صاحب الدرر في جواب الأشعريّ الذي يقول بعدم وجود

الإرادة في الأوامر الامتحانيّة و الاعتذاريّة من وجود الإرادة لمصلحة في نفسها تامّ و كاف في الجواب.

اللّهمّ إلّا أن يقال كما افاده أستاذنا المحقّق الداماد‌ﷺ بمنع كـلّيّة ذلك في جـميع الموارد، إذ ربّما يسند الترجّي أو الإرادة مثلاً إلى ما لايمكن أن يكون مترجّياً أو مريداً بالنسبة اليه كالجمادات، ففي مثل هذه الموارد لاإرادة و لاترجّي في الحقيقة فاللازم هو الالتزام بالمجاز في تلك الموارد إذ إمكـان إرادة الإرادة في المـوارد الأُخـر لايـنفع في إمكان سائر الموارد فلاتغفل.

فتحصّل عدم تماميّة اسـتدلالهم عـلى وجـود الطـلب النـفسانيّ وراء الإرادة النفسانيّة.

الثالث: إنّ أمر الكفّار بالإسلام و الإيمان والطاعة ليس مع إرادة جدّيّة مـن قبل المولى و إلّا لزم تخلّف الإرادة عن المراد في مثل هذه الموارد لزم أن يكون صفة نفسانيّة أُخرى غير الإرادة موجودة في النفس حتّى يكون متمكّناً من الأمر و تسمّى هذه الصفة بالطلب النفسانيّ و الحقيقيّ.

وأُجيب عنه بالفرق بين الإرادة التكوينيّة والإرادة التشريعيّة و ما لايـتخلّف عن المراد هي الإرادة التكوينيّة دون التشريعيّة.

قال في الكفاية: انّ استحالة التخلّف إنّما تكون في الإرادة التكوينيّة و هوالعلم بالمـصلحة في فعل المكلّف و ما لامحـيص عـنه في التكـليف إنّـما هـو هـذه الإرادة التشريعيّة لا التكوينيّة.(١)

و قال في بدائع الأفكار إنّ الاستدلال على مغايرة الإرادة للطلب بتحقّقه دونها في موارد تكليف العصاة وإلّا لزم امتناع العصيان لاستحالة تخلّف مراده تعالى عـن

(١) الكفاية ١/ ٩٩.

إرادته.

إنّما نشأ من عدم تشخيص الارادة التشريعيّة عن الإرادة التكوينيّة في موارد الإرادة التشريعيّة التي هي عبارة عن إرادة الإنسان صدور بعض الأفعال عن غيره باختياره فيتسبّب إلى ذلك بجعل الداعي له إليه أعني به أمره إيّاه بذلك الفعل فالإرادة التي نلتزم بوجودها في موارد الأمر بشيء هو هذا السنخ من الإرادة و مثلها لايعقل أن يستتبع وجوده وجود المراد قهراً و إلّا لزم من فرض تحقّقه كذلك عدم تحقّقه بما هو مراد بتلك الإرادة. لأنّ متعلّقها هو صدور الفعل من الغير باختياره فصدوره قهراً بسبب الإرادة يلزم منه عدم كون الصادر متعلّقاً للإرادة التشريعيّة. هذا خلف. انتهى(١)

والحاصل أنّ الإرادة التشريعيّة تعلّقت على إتيان الفعل مع الاختيار و هذه الإرادة جدّيّة من قبل المولى ولكن ليس مقتضاها هو إتيان الفعل قهراً بدون الاختيار وإلّا لزم الخلف في تعلّق الارادة بإتيان الفعل مع الاختيار و عليه فمقتضى الاختيار هو وقوع الفعل بالاختيار و معه لاحاجة إلى وجود صفة أُخرى نفسانيّة وراء الإرادة كما لايخفى.

تبصرة:

و لايخفى عليك أنّ أصحابنا الأُصوليّين خرجوا في المقام عن دائرة المباحث الأُصوليّة و ذهبوا إلى المباحث العقليّة التي لادخل لها بالنسبة إلى القواعد المقرّرة لاستنباط الأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة.

و ذلك أنّهم بعد إتمام مسألة اتّحاد الطلب و الإرادة بحثوا عن مسألة كلاميّة و

---

(١) بدائع الأفكار للمحقّق العراقيّ ١/٢٠٣.

هي الجبر و التفويض و اختياريّة الأفعال و ملاكها و سلكوا في إثبات الاختيار مسالك صعبة.

مع أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختياريّة الأفعال حيث أنّا نجد في أنفسنا أنّا متمكّنون من طرفي الفعل و الترك في الأُمور و هو دليل الاختيار.

قال أُستاذنا المحقّق الداماد‌: إنّ الميزان في اختياريّة الأفعال و التروك هو التمكّن من خلافها و التمكّن المذكور أمر وجدانيّ يدركه الإنسان في حال إرادة الفعل أو الترك و هوالمعيار في استحقاقه للمثوبة و العقاب عند الموالي و العبيد و المجتمع البشريّ.

فنحن في عين كوننا مخلوقين نكون متمكّنين من الفعل و الترك و هذا التمكّن و القدرة ممّا أعطانا الله تعالى فلانكون مجبوراً كما لانكون مستقلاً بل أمر بينهما كما أُشير إليه في الأخبار بالأمر بين الأمرين.

و أمّا تعريف الاختياريّ بما كان نفس الفعل أو الترك مسبوقاً بالإرادة ففيه:

أوّلاً: أنّ ما يصدر من العشّاق الذين لم يتمكّنوا من الخلاف يكون مسبوقاً بالإرادة و مع ذلك لايعدّ اختيارياً لعدم تمكّنهم من الخلاف.

و ثانياً: أنّ مقتضى التعريف المذكور هو عدم صدق الاختياريّ على الترك إذا أراد الفعل و لاعلى الفعل إذا أراد الترك لعدم كون الترك في الأوّل و الفعل في الثاني مسبوقاً بالإرادة مع أنّهما ممّايصدق عليهما الاختياريّ لتمكّنه منهما. و ليس ذلك إلّا لكون الميزان في صدق الاختياريّ هو التمكّن من الخلاف لا الاستناد إلى الإرادة.

قال في نهاية الأُصول: والفعل الاختياريّ هو ماكان مسبوقاً بشعور طرفي الفعل و الترك و القدرة على كليهما واختيار أحدهما على الآخر. لاماكان مسبوقاً بالإرادة مطلقاً.

نعم اختيار أحد الطرفين مستتبع لإرادته و لكنّ المناط في الثواب والعقاب هو

الاختيار لا الإرادة فبطل ما في الكفاية من أصله و أساسه.(١)

و فيه: أنّ التمكّن من طرفي الفعل و الترك و القدرة عليهما يكفي في صدق الاختياريّ عليهما كما عرفت ولاحاجة إلى تحقّق اختيار أحدهما على الآخر بل لوكان ذلك دخيلاً، لما يصدق الاختياريّ على خلافه مع أنّ المعلوم هو صدق الاختياريّ على الفعل و الترك معاً فمنه يعلم أنّ الميزان هو التمكّن من الخلاف لا الاستناد إلى الإرادة أو اختيار أحدهما على الآخر.

و لايضرّ بصدق الاختياريّ على الفعل و الترك كون التمكّن المذكور مفاضاً من ناحية المبدأ المتعال كما هو مقتضى الأمر بين الأمرين.

و ممّا ذكر يظهر وجه صدق الاختياريّ على أفعاله تعالى مع كونها مستندة إلى صفاته وأسمائه الذاتيّة الواجبة لوجود ملاك الصدق و هو التمكّن و القدرة على الخلاف فوجوب القدرة بالذات فيه تعالى أو بالغير فينا لاينافي صدق الاختياريّ كما لايخفى.

فإذا عرفت أنّ الملاك في اختياريّة الأفعال أو التروك ليس هو مسبوقيّتها بالإرادة، فالمباحث التي أوردها في الكفاية حول الإرادة ساقطة ولامجال لها مع ما فيها من النقد و الإيراد إذ الإنسان في أيّ حال قادر على إصلاح أو إفساد حاله و إلّا فلامورد للتوبيخ و الترغيب و لا للإنذار والتبشير و لا الإرشاد والهداية مع أنّ الضرورة من الدين و العقلاء على استحقاق الإنسان لتلك الأُمور فلوكان الصلاح و الفساد ذاتيّين للمصلحين و المفسدين فلامجال لها كما لايخفى.

وعليه فماورد عن النبيّ ﷺ من أنّه قال: الشقيّ من شقي في بطن أمّه و السعيد

---

(١) نهاية الأُصول ١/ ٩٧.

من سعد في بطن أمّه .. الحديث.[(١)]

أو عن الصادقؑ أنّه قال: الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة فمن كان له في الجاهليّة أصل فله في الاسلام أصل.[(٢)]

و غير ذلك من أخبار الطينة محمول على ما لاينافي الاختيار كالحمل على بيان اختلاف الاستعدادات و القابليّات التي تكون لكلّ فرد من جهة الآباء والأمّهات و محيط قومه و عشيرته فإنّ أمثال هذه الاختلافات لاتوجب سلب التمكّن والقدرة منه لتحصيل الكمالات و إلّا فلايساعد مع أصول المذهب من عدله سبحانه و تعالى كما يشير إليه ما في التوحيد للشيخ الصدوقؒ بسنده عن محمّد بن أبيعمير سئلت أبا الحسن موسى بن جعفرؑ عن معنى قول رسول اللهﷺ الشقيّ من شقي في بطن أمّه و السعيد من سعد في بطن أمّه، فقال: الشقيّ من علم الله و هو في بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء و السعيد من علم الله و هو في بطن أمّه أنّه سيعمل أعمال السعداء.

قلت له: فما معنى قولهﷺ اعملوا فكلّ ميسّر لما خُلِقَ له. فقال: إنّ الله (عزّ وجلّ) خلق الجنّ و الإنس ليعبدوه و لم يخلقهم ليعصوه و ذلك قوله (عزّ وجلّ) و ما خلقت الجن و الإنس إلّا ليعبدون فيسّر كلاً لما خُلِقَ له فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى.[(٣)]

قال المحقّق الشعرانيّ في ذيل أخبار الطينة المرويّة في أصول الكافي: مضامينها مخالفة لأصول المذهب وللروايات الآتية في الباب الرابع أعني باب «فطرة الخلق على التوحيد»، و ذلك لأنّ من أصول مذهبنا العدل و اللطف و أن لم يخلق بعض الناس

---

(١)توحيد الصدوق/٣٥٦.

(٢)الروضة من الكافي/١٧٧.

(٣)توحيد الصدوق/٣٥٦.

أقرب إلى قبول الطاعة و بعضهم أبعد و التبعيض في خلق المكلّفين مخالف لمقتضى العدل لأنّه تعالى سوّى التوفيق بين الوضيع و الشريف مكّن أداء المأمور و سهّل سبيل اجتناب المحظور و خلق بعض الناس من طينة خبيثة إمّا أن يكون ملزماً باختيار المعصية جبراً و هو باطل و إمّا أن يكون أقرب إلى قبول المعصية ممّن خلق من طينة طيّبة و هو تبعيض و ظلم. و قلنا أنّه مخالف للروايات الآتية في الباب الرابع لأنّها صريحة في أنّ الله تعالى خلق جميع الناس على فطرة التوحيد و ليس في أصل خلقهم تشويه و عيب و إنّما العيب عارض و هكذا مانرى من خلق الله تعالى فإنّه خلق الماء صافياً و إنّما يكدّره الأرض التربة و كذلك الإنسان خلق سالماً من الخبائث و أبواه يهوّدانه و ينصّرانه و يمجّسانه و أيضاً القرآن يدلّ على أنّ جميع الناس قالوا: «بلى» في جواب (ألست بربّكم؟) فالأصل الذي عليه اعتقادنا أنّ جميع أفراد الناس متساوية في الخلقة بالنسبة إلى قبول الخير و الشرّ و إنّما اختلافهم في غير ذلك. فإن دلّت رواية على غير هذا الأصل فهو مطروح أو مأوّل بوجه سواء علمنا وجهه اولم نعلم.(١)

و فيه أنّ الاختلافات الناشئة عن الآباء و الأُمّهات و نحوهما مالم يوجب الجبر لاتكون منافية لأُصول المذهب من عدله تعالى، خصوصاً مع تضاعف الثواب لأحمزيّة الأعمال فإنّه تعالى سوّى لطفه بالنسبة إلى العباد و لكن يمنع عنه الظالمون فالوالد الذي يبعد ولده عن الإسلام و التعليمات الإلهيّة هو المقصّر كما أنّ الوالد الذي يزني و يسرق هوالمقصّر في تكوين الولد من الحرام الذي يقتضي فيه بعض الاقتضائات و لاتكون منافية أيضاً مع الأخبار الدالّة على أنّ الله تعالى خلق جميع الناس على فطرة التوحيد فإنّ فطرة كلّ أحد على التوحيد و لاتسلبها الاختلافات

(١) شرح الكافي للمولى صالح المازندرانيّ ٨/٤.

الناشئة المذكورة و إن أوجبت خفائها في بعض الأحيان.

و بالجملة تلك الأخبار لاتنافي أُصول المذهب إلّا إذا كان مدلولها أنّ الطينة علّة تامّة بحيث لم يتمكّن من التغيير و التبديل.

فالاختلافات سواء كانت ناشئة عن الآباء و الأُمّهات أو المحيط أو اكتساب نفس الإنسان لاتنافي الاختيار. هذا مضافاً إلى احتمالات أُخرى في معنى بعض هذه الروايات:

قال سيّدنا الإمام المجاهد‌ؒ: إنّ من ينتهي أمره إلى الراحة الدائمة الغير المتناهية و اللذّات الغير المنقطعة والعطاء الغير المجذوذ فهو سعيد من أوّل أمره و إن كان في أيّام قلائل لانسبة بينها و بين الغير المتناهي في تعب و شدّة و كذا في جانب الشقاوة.(١)

فتحصّل أنّ الإنسان متمكّن من الصلاح و الفساد في جميع الأحوال فمع تمكّنه لامجال للجبر. لايقال إنّ السعادة و الشقاوة من الذاتيات والذاتيّ لايعلّل.

لأنّا نقول: ليس كذلك لأنّهما أمران يحصلان للإنسان بحسب عمله و كسبه و لايقاس عنوان السعيد أو الشقيّ بالعناوين الذاتيّة التي لادخل للعمل فيه كإنسانيّة الإنسان أو حيوانيّة الحيوان.

و لقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد‌ؒ حيث قال: إنّ السعادة و الشقاوة ليستا ذاتيّتين غير معلّلتين لعدم كونهما جزء ذات الإنسان و لا لازم ماهيّته بل هما من الأُمور الوجوديّة التي تكون معلّلة بل مكسوبة باختيار العبد وإرادته فمبدأ السعادة هوالعقائد الحقّة و الأخلاق الفاضلة و الأعمال الصالحة و مبدأ الشقاوة مقابلاتها ممّا يكون لها في النفس آثار و صور ويرى جزائها و صورها الغيبيّة في عالم الآخرة على ما هو المقرّر في لسان الشرع و الكتب العقليّة المعدّة لتفاصيل ذلك.

---

(١) رسالة الطلب والإرادة/١٤٩.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ السعادة والشقاوة لمّا كانتا منتزعتين من الحيثيّات الوجوديّة و هي كما عرفت معلّلة كلّها لاسبيل إلى القول بأنّها من الذاتيّات الغير معلّلة و المحقّق الخراسانيّ قد أخذ هذه القضيّة من محالّها واستعملها في غير محلّها فصار غرضاً للإشكال.(١)

(١) نفس المصدر / ١٣٩ ـ ١٤٠.

الخلاصة

والبحث في جهات:

الجهة الأُولى: إنّ الأمر على زنة الفَلْس مشترك لفظيّ بين معانيها من الطلب الالزاميّ والشيء والشأن والفعل وعليه فمعنى الأمر متعدّد والشاهد على تعدّد معنى الأمر المذكور هو اختلاف صيغ جمعه بالأوامر والأُمور إذ جمع الأمر بالمعنى الجامديّ هو الأُمور والأمر بالمعنى الحدثيّ هو الأوامر فدعوى الاشتراك المعنويّ في لفظة الأمر ينافيه الاختلاف المذكور لأنّه حاك عن اختلاف المفردات في المعاني.

الجهة الثانية: إنّ الحقّ هو اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويّاً أو ظاهريّاً والدليل عليه هو التبادر وصحّة السلب عن الطلب من المساوي أو السافل وأمّا الاستعلاء فهو غير معتبر في حقيقة الأمر والشاهد له هو صدق الأمر على طلب العالي مع الغفلة عن علوّه مع أنّ الاستعلاء لو كان دخيلاً لما صدق الأمر بدونه.

الجهة الثالثة: الإلزام والإيجاب معتبر في مادّة الأمر والدليل عليه هو التبادر وهو انسباق الإلزام من حاقّة مادّة الأمر كما أنّه متبادر من مرادفها في لغة الفارسيّة وهو «فرمان» ولذا يصحّ به الاحتجاج والمؤاخذة على المخالفة مع الأمر.

ثمّ إنّ التعبير بالظهور الانصرافيّ أو الظهور الإطلاقيّ أو الظهور العقليّ مكان تبادر المعنى من حاقّ اللفظ غير صحيح أو مسامحة. لأن الأوّل من جهة كثرة الاستعمال لا من جهة حاقّ اللفظ والثاني من جهة مقدّمات الحكمة لا من جهة حاقّ

اللفظ فقطّ والثالث من جهة اللابدّيّة العقليّة لا من جهة دلالة اللفظ بنفسه ولعلّ منشأ هذه التعبيرات هو الخلط بين مادّة الأمر وبين صيغة الأمر أو جعل معنى مادّة الأمر هو مجرّد الطلب مع ما عرفت من أنّ معناه هو الطلب مع الإلزام لا صرف الطلب وإذا اتّضح ذلك في مادّة الأمر كانت مادّة النهي أيضاً كذلك بقرينة المقابلة فإنّ المتبادر منها هو الزجر عن الشيء على سبيل الإلزام والإيجاب.

ويتفرّع على ذلك أنّ الواجب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو البعث نحو المعروف والزجر عن المنكر على سبيل الإلزام والإيجاب إذ المأمور به في مثل قوله تعالى «وأمر بالمعروف وانه عن المنكر» هو الأمر والنهي و هما البعث أو الزجر على سبيل الإلزام والإيجاب وعليه فلا يكفي في الامتثال مجرّد الطلب كالاستدعاء أو الالتماس إذا احتيج إلى الأمر والنهي فلا تغفل.

الجهة الرابعة: إنه يقع البحث في المقامين:

المقام الأوّل في مفهوم الطلب والإرادة:

ولايخفى عليك أنّ المتبادر من لفظة الإرادة هي الصفة النفسانيّة ومن لفظة الطلب هو الفعل وهو التصدّي نحو تحصيل شيء في الخارج والأوّل من مقولة الكيف النفسانيّ والثاني من مقولة الفعل ودعوى اتّحاد هما كما عن جماعة منهم صاحب الكفاية غير صحيحة لما عرفت من أنّهما مقولتان لامقولة واحدة ثمّ إنّ الطلب وهو التصدّي إمّا يكون بنفسه بأن يأخذ الطالب يدغيره ويسوقه نحو العمل أو بالواسطة بأن يقول لغيره «اضرب» أو «آمرك بالضرب» وكلاهما بعث وتحريك نحو العمل ويصدق عليهما عنوان الطلب فالطلب عنوان عامّ يصدق على الطلب الخارجيّ وعلى الطلب الإنشائيّ فلا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

ثمّ لايخفى عليك أنّ القول بتغاير الطلب والإرادة لايؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من الاعتقاد بالطلب النفسيّ لأنّ الطلب عندهم من الصفات النفسانيّة بخلاف ماقلناه فإنّ الطلب عنوان الفعل وهو مغاير مع الإرادة التي تكون هي من الصفات النفسانيّة.

المقام الثاني في حقيقة الكلام النفسيّ والطلب النفسيّ بناء على ما ذهب إليه الأشاعرة وأدلّتها:

ولايخفى عليك أنّهم ذهبوا إلى أنّ الكلام النفسيّ في الأخبار أمر وراء الكلام اللفظيّ و هوالمعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ ويقال هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارات التي نعترف بحدوثها وعدم قيامها بذاته تعالى والكلام النفسيّ لايختلف دون الكلام اللفظيّ فإنّه يختلف عباراته باختلاف الأزمنة والأمكنة والأقوام وأيضاً الكلام النفسيّ أمر يغاير مع العلم إذ قد يخبر الرجل عمّا لايعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه ويغاير مع الإرادة أيضاً إذ قد يأمر الرجل بما لايريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أو لا؟

ثمّ إنّ الدالّ على الكلام النفسيّ لاينحصر بالألفاظ إذ ربما يدلّ عليه بالإشارة والكتابة وأيضاً ذهبوا إلى أنّ الطلب النفسيّ غير الإرادة في الأوامر واستدلّوا عليها بأمور:

الأوّل: إنّ الدليل على أنّ الكلام النفسيّ مغاير مع العلم أنّ الرجل قد يخبر عمّا لايعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه فالخبر هو النسبة الحكميّة بين الموضوع والمحمول والمراد منها هو حكم النفس وإذعانها بها وهو غير انكشاف ثبوت شيء لشيء فالإذعان بالوقوع المأخوذ في الجمل الخبريّة غير العلم الواقعيّ بوقوع النسبة ضرورة أنّه قد يخبر المتكلّم وهو شاكّ بل قد يخبر وهو عالم بعدم الوقوع فالمراد من

الإذعان حينئذ هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً وهو الذي يعبّر عنه بالتجزّم.

أُجيب عنه بأنّ النسبة التي دلّت الجملة عليها ليست شيئاً آخر وراء العلم إذ النسبة المتصوّرة بين المحمول والموضوع أعني هذا ذاك في الخارج تقوّم بالنفس لابنفسها بل بصورتها فهي كالمعلومات الأُخر من حيث أنّ قيامها قيام علميّ لا كقيام العلم.

والذي يجب على الأشعريّ هو إثبات قيام شيء بالنفس بنفسه على حدّ قيام العلم والإرادة لا على حدّ قيام المعلوم والمراد، فإنّ هذا القيام لايوجب صفة أُخرى بالنفس حتّى ينفع في إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه وسائر صفاته العليا.

فالخبر هو الكلام اللفظيّ ومدلوله هو النسبة أعني «هذا ذاك» وهي كما عرفت هو العلم الانفعاليّ وثبوت شيء لشيء والنسبة المذكورة غير شؤونها من الإقرار والإذعان فإنّ شؤونها من باب علم فعليّ قائم بالنفس قياماً صدوريّاً والنسبة من باب ثبوت شيء لشيء والانكشاف والعلم الانفعاليّ ومدلول الكلام هو النسبة التي تكون متعلّقة للإقرار والإذعان والجزم والتجزّم لا نفس الإقرار والإذعان والجزم والتجزّم إذ مدلوليّة الوجود الحقيقيّ من دون وساطة وجه وعنوان أمر غير معقول ودعوى إمكان التخلّص عنه بدلالة الكلام اللفظيّ على نفس المفهوم وذاته لابما أنّه موجود خروج عن فرض الأشعريّ فإنّه قائل بدلالة الكلام اللفظيّ على نفس الحكم والإقرار والإذعان بوجودها التكوينيّ من دون وساطة مفهوم وهو أمر غير معقول.

الثاني: إنّه ممّا يدلّ على أنّ الطلب النفسيّ أمر وراء الإرادة هي نفس الأوامر الامتحانيّة لأنّها لاتوجد بدون السبب والمفروض عدم الإرادة فيها فلابدّ من وجود صفة أُخرى لتكون هي الباعثة إليها وهذه الصفة تسمّى بالطلب النفسيّ فإذا ثبت ذلك في الأوامر الإمتحانيّة ثبت في غيرها بعدم القول بالفصل.

وأجيب عنه بأنّ السبب في الأوامر مطلقاً هو الإرادة غاية الأمر أنّ المنشأ للأوامر الجدّيّة إرادة نفس المأمور به و في الأوامر الامتحانيّة إرادة إتيان مقدّماته بقصد التوصّل بها إلى المأمور به.

وعليه فلا حاجة إلى الطلب النفسيّ في تحقّق الأوامر الامتحانيّة ونحوها. هذا مضافاً إلى أنّ تحقّق صفة الإرادة أو التمنّي أو الترجّي في النفس قديكون لتحقّق مباديها في متعلّقاتها كمن اعتقد المنفعة في ضرب زيد وقد يكون تحقّق تلك الصفات في النفس لا من جهة متعلّقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها كإتمام الصلاة من المسافر فإنّه يتوقّف على قصد الإقامة عشرة أيّام في بلد من دون مدخليّة لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً ومع ذلك يتمشّى قصد البقاء من المكلّف مع علمه بأنّ ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهمّ.

فإذا صحّ تحقّق الإرادة لمنفعة فيها لا في المراد في الإرادة التكوينيّة صحّ ذلك في الإرادة التشريعيّة ودعوى امتناع تعلّق الإرادة بالبقاء من غير مصلحة في البقاء مندفعة بكفاية ترتّب المصلحة على القصد المضاف إلى الإقامة ولاحاجة إلى وجود المصلحة في نفس البقاء.

الثالث: إنّهم استدلّوا على مغايرة الطلب النفسيّ مع الإرادة بأوامر الكفّار بالإسلام والإيمان والعصاة بالطاعة والامتثال فإنّ هذه الأوامر خالية عن الإرادة الجدّيّة وإلّا لزم تخلّف المراد عن الإرادة وهو محال ولكن مع ذلك توجد صفة نفسانيّة أُخرى غير الإرادة في هذه الأوامر وهذه الصفة تسمّى بالطلب النفسيّ.

وأُجيب عنه: بأنّ المحال هو تخلّف المراد عن الإرادة التكوينيّة لا الإرادة التشريعيّة والإرادة في الأوامر المذكورة هي الإرادة التشريعيّة وهي تعلّقت بإتيان الفعل مع وساطة اختيارهم وهذه الإرادة جدّيّة من قبل المولى وليس مقتضاها هو صدور الفعل عنهم قهراً وإلّا لزم الخلف كما لايخفى.

وقد انقدح ممّا ذكر عدم تماميّة استدلالاتهم على وجود الكلام النفسيّ في الأخبار ووجود الطلب النفسيّ في الأوامر.

تبصرة: ولايخفى أنّ البحث عن الجبر والاختيار بحث كلاميّ لايناسبه المقام ومع ذلك خرج أصحابنا الأُصوليّون عن المباحث الأُصوليّة وبحثوا عنه.

ومجمل الكلام فيه أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختياريّة الأفعال إذ معيار الاختياريّة هو التمكّن من طرفي الفعل والترك وهو موجود في أنفسنا بالوجدان.

وهذا التمكّن من مواهب الله سبحانه تعالى وهو الذي يخرجنا عن المجبوريّة وعن التفويض والاستقلال كما أشير إليه في الأخبار بأنّه لاجبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين.

وأمّا تعريف الاختياريّ بالمسبوقيّة بالإرادة ففيه أنّه منقوض بما يصدر من العشّاق الذين لم يتمكّنوا من الخلاف فإنّهم لايعدّون مختارين مع أنّ ما يصدر عنهم مسبوق بالإرادة فالصحيح أن يعرف الاختياريّ بما يصدر عنه مع التمكّن من الخلاف وهو صادق على أفعاله سبحانه و تعالى مع كونها مستندة إلى صفاته وأسمائه الذاتيّة الواجبة لوجود ملاك الصدق وهو التمكّن والقدرة على خلاف ما صدر عنه عزّ وجلّ.

فوجوب القدرة بالذات فيه تعالى أو وجوب التمكّن بالغير فينا لاينافي الاختيار.

ثمّ إنّ السعادة والشقاوة ليستا ذاتيّتين بل هما مكسوبتان باختيار العبد وإرادته فما يتراءى في الأخبار من خلاف ذلك مأوّل أو مطروح لمنافاته مع أُصول المذهب كما لايخفى.

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر:

ففيه مباحث:

المبحث الأوّل: في تحقيق معنى صيغة الأمر:

وقد تقدّم بيان الفرق بين الإنشاء والإخبار في المفاد إذ الجمل الإخبارية للحكاية والإنشائيّة للإيجاد وصيغة الأمر من الإنشائات وهي كما مرّ لإنشاء البعث.

والبعث هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود وهو تارة يحصل بالتحريك العمليّ مثل أن يأخذ الطالب يد المطلوب منه ويجرّه نحو المطلوب والمقصود وأخرى يحصل بالتحريك الإنشائيّ مثل أن يقول الطالب للمطلوب منه: افعل كذا أو آمرك بكذا.

فالفرق بين «اضرب» و «تضرب» في أنّ الأوّل إيجاديّ دون الثاني فإنّه حكائيّ وذلك بحكم التبادر فإنّ «اضرب» لإيجاد البعث والتحريك نحو المطلوب و«تضرب» للإخبار عن وقوع الضرب وصدوره كما يكون في اللغة الفارسيّة فرق واضح بين قولنا: «بزن» و قولنا «مى‌زنى».

ولو كانت الأوامر مستعملة في الحكاية لما كان فرق بين «اضرب» و «تضرب» وبين «اضرب» و «أنا أريد منك الضرب» وكانا مترادفين مع أنّ المعلوم خلافه.

فمفاد صيغة الأمر كسائر الإنشائات إيجاديّ لاحكائيّ. ولذلك لايتّصف بالصدق والكذب بخلاف الخبر لأنّ الصدق والكذب من كيفيّات الحكاية فإنّها إن كانت مطابقة لما ثبت في موطنه من ذهن أو خارج فهي صدق وإلّا فهي كذب وأمّا الإنشائات فلاموطن لها إلّا نفس الإنشاء كما لايخفى.

قال سيّدنا الإمام المجاهد في تهذيب الأُصول: التحقيق أنّ مفاد هيئة الأمر إيجاديّ لاحكائيّ فهي موضوعة بحكم التبادر لنفس البعث والإغراء نحو المأمور به فهي كالإشارة البعثيّة والإغرائيّة وكإغراء جوارح الطير والكلاب المعلّمة. وإن شئت ففرق بينهما بأنّ انبعاث الحيوانات يكون بكيفيّة الصوت والحركات والإشارات المورثة لتشجيعها أو تحريكها نحو المقصود لكن انبعاث الإنسان بعد فهم بعث مولاه و إحراز موضوع الإطاعة لأجل مبادئ موجودة في نفسه كالخوف من عقابه وعذابه والرجاء لرحمته وغفرانه ورضوانه.(١)

أورد في الدرر على كون صيغة «افعل» إنشائيّاً بأنّ كون الألفاظ علّة لتحقّق معانيها ممّا لم أفهم له معنى محصّلاً ضرورة عدم كون تلك العلّيّة من ذاتيّات الألفاظ وما ليس علّة ذاتاً لايمكن جعله علّة لما تقرّر في محلّه من عدم قابليّة العلّيّة وأمثالها للجعل. والذي أتعقّل من الإنشائيّات أنّها موضوعة لأن تحكي عن حقائق موجودة في النفس مثلاً هيئة «افعل» موضوعة لأن تحكي عن حقيقة الإرادة الموجودة في النفس فإذا قال المتكلّم: اضرب زيداً، و كان في النفس مريداً لذلك فقد أعطت الهيأة المذكورة معناها فإذا قال ذلك ولم‌يكن مريداً واقعاً فالهيأة المذكورة ما استعملت في معناها.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّه قد يؤتى بالألفاظ الدالّة على المعاني الإنشائيّة

---

(١) تهذيب الأُصول ١/١٣٥.

وليس في نفس المريد معانيها مثلاً قد يصدر من المتكلّم صيغة «افعل» كذا في مقام امتحان العبد وفي مقام التعجيز وأمثال ذلك وقديتكلّم بلفظة «ليت» و «لعلّ» و لامعنى في النفس يطلق عليه التمنّي أو الترجّي فيلزم ممّا ذكر أن تكون الألفاظ في الموارد المذكورة غير مستعملة أصلاً أو مستعملة في غير ما وضعت له والالتزام بكلّ منها لاسيّما الأوّل خلاف الوجدان.

فأجاب عنه بأنّ تحقّق صفة الإرادة أو التمنّي أو الترجّي في النفس قد يكون لتحقّق مباديها في متعلّقاتها ... إلى أن قال: و قد يكون تحقّق تلك الصفات في النفس لا من جهة متعلّقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها كما نشاهد ذلك وجداناً في الإرادة التكوينيّة قد توجدها النفس لمنفعة فيها مع القطع بعدم منفعة في متعلّقها ويترتّب عليها الأثر. مثال ذلك أنّ إتمام الصلاة من المسافر يتوقّف على قصد الإقامة عشرة أيّام في بلد من دون مدخليّة لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً.(١)

و فيه كما مرّ في مباحث الوضع أنّ ما لامعنى له هو جعل شيء علّة لشيء آخر تكويناً لعدم قابليّة العلّيّة التكوينيّة وأمثالها من الأُمور الواقعيّة للجعل إذ العلّيّة متوقّفة على واجديّة الشيء لمراتب المعلول واقعاً حتّى يكون علّة لها فإذا لم يكن شيء واجداً لمراتب المعلول لايمكن أن يجعل له العلّيّة لأنّ فاقد الشيء لايكون معطياً له والواقع لاينقلب عمّا هو عليه والواجديّة المذكورة اللازمة في العلّيّة أمر واقعيّ وليست بجعليّة وهذا أمر صحيح في الأُمور الواقعيّة والانتزاعيّة التابعة للتحوّلات الواقعيّة الخارجيّة.

وأمّا في الأُمور الاعتباريّة فلامانع من جعل شيء علّة اعتباريّة لشيء آخر بل

(١) الدرر ١/٧١ ـ ٧٢.

هو بمكان من الإمكان إذا اعتبره العقلاء كألفاظ العقود والإيقاعات وحروف القسم والتحضيض والنداء ونحوها فإنّ الأُمور الاعتباريّة لاتتوقّف على الواقعيّات الخارجيّة بل تكون متوقّفة على الاعتبارات العقلائيّة.

ولذا لامجال لتقسيمها إلى الصدق والكذب لأنّها إيجاديّ وأمرها دائر بين الوجود والعدم لاالصدق والكذب ولذلك قال في تهذيب الأُصول: وليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء في عالم التكوين حتّى يقال إنّا لانتصوّر له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتباريّ في دائرة المولويّة والعبوديّة مكان البعث بالجوارح من يده ورجله وقدعرفت نظائره في حروف القسم والنداء فإنّها موجدات بنحو من الإيجاد لمعانيها وفي ألفاظ العقود والإيقاعات فإنّها عند العقلاء موضوعة لإيجاد الأمر الاعتباريّ من معاني البيع والإجارة والطلاق وقس عليه المقام.(١)

فإذا عرفت إمكان اعتبار العلّيّة لشيء في الأُمور الاعتباريّة يثبت ذلك في هيئة «افعل» بحكم التبادر فإنّ المتساق من قولنا: «اضرب» في اللغة العربيّة و«بزن» في اللغة الفارسيّة ليس إلّا إيجاد البعث لا الحكاية عن الإرادة ودليل ذلك هو الفرق الواضح بين قولنا: «أنا أُريد منك الضرب» و «اضرب» في اللغة العربيّة وبين قولنا في اللغة الفارسيّة: «من از تو زدن را مى‌خواهم» و «بزن».

و لذا لايتفحّص العقلاء في معاملاتهم وإنشائاتهم وإيقاعاتهم عن كونها صادقة أو كاذبة إذ بنفس الإنشاء يرون ما أنشأه العاقد موجوداً. ألا ترى أنّ المقصود من الأحكام الصادرة في المناصب من القضاوة والوزارة والولاية والوكالة حاصلاً بنفس إنشائها ولايتوقّف على حكايتها عن إرادتها وصدقها في حكايتها.

هذا كلّه مضافاً إلى ما في دعوى إمكان إيجاد الصفات المذكورة كالإرادة أو

---

(١) تهذيب الأُصول ١/١٣٥.

التمنّي أو الترجّيّ في النفس لمصلحة في نفسها فيا لايكون المصلحة في متعلّقها من عدم كلّيّتها لاستحالة الإرادة أو الترجّي بالنسبة إلى مالايمكن صدور العمل عنه كالجمادات فإيجاد الترجّي في النفس بالنسبة إلى الجماد ولو كان المصلحة في نفسه لا في متعلّقه غير معقول.

لايقال: لاوظيفة للألفاظ إلّا الدلالة على المعنى بالوضع ومرتبة المعنى مقدّمة على اللفظ فكيف يعقل إيجاده به.(١)

لأنّا نقول: هذا صحيح لو لم‌نتصوّر الايجاد للألفاظ وأمّا مع تصوّر إيجاديّة الألفاظ فرتبة المعنى الموجد بها متأخّرة عن الألفاظ كما أنّ شأن الألفاظ لاينحصر في الدلالة على المعنى والحكاية عنه.

لو قيل كما في الوقاية: إنّ الهيئة موضوعة للدلالة على الارادة بضميمة معنى حرفيّ يعبّر عنه بالاقتضاء والبعث فإن كانت الإرادة موجودة في النفس فهي مستعملة في معناها بالإرادة الجدّيّة والاستعماليّة معاً وإلّا فهي مستعملة فيه بالثانية فقطّ ولكنّ الظاهر منها عند الشكّ هو انبعاثها عن الإرادة الجدّيّة و وجودها في النفس على حذو ماسبق في مبحث المجاز.

وعليه فمفاد هيئة «افعل» هو مفاد: «إنّي مريد منك الفعل» و لاتخالفه إلّا في أمرين: أحدهما: إنّ دلالة الهيئة بسيطة ودلالة الجملة الخبريّة حاصلة من عدّة دوال ومدلولات. والثاني: اشتمالها على المعنى الحرفيّ المتقدّم وبمثله نقول في التمنّي والترجّي ونحوهما.(٢)

قلت: إنّ صاحب الوقاية و إن أصاب في قوله: إنّ الهيئة موضوعة للمعنى

---

(١) كما في الوقاية/١٩٢.

(٢) الوقاية/١٩٣.

الحرفيّ الذي يعبّر عنه بالاقتضاء والبعث ولكنّه لم يصب في دعوى كونها موضوعة للدلالة على الإرادة لأنّ دلالة الإنشائات على أنّ المتكلّم بها مريداً لها تكون بدلالة الاقتضاء لا بالدلالة اللفظيّة فإنّها بما أنّها فعل من الأفعال وصادراً من المتكلّم الحكيم تدلّ على صدورها بالإرادة ولذا يقال إنّ الأصل في الأفعال حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافه وكثرة الصدور لا عن جدّ لايوجب سدّ باب الأصل المزبور.

و من المعلوم أنّ هذه الدلالة ليست دلالة لفظيّة وضعيّة بل هي مستندة إلى بناء العقلاء على أنّ الأصل في الأفعال هو حملها على الجدّ.

بقي هنا شيء: و هو أنّ سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد؊ قال بعد ردّ ما قاله صاحبالدرر من امتناع كون الصيغ الإنشائيّة إيجاديّاً: نعم يمكن أن يقال إنّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية من كون الإنشائات إيجاديّاً لاحكائيّاً من متفرّداته لعدم سابقة لذلك في كلمات الأصحاب لأنّ ظاهر المتنازعين في وجود الطلب النفسانيّ وراء الإرادة هو تسليم كون الصيغة حاكية وإنّما النزاع في أنّها حاكية عن الإرادة الحقيقيّة أو الطلب النفسانيّ فالحكاية مفروغ عنها عندهم. وأيضاً ظاهر من قال بأنّ قولنا: «اضرب» مساوق لقولنا: «أُريد منك الضرب» هو دلالة الصيغة على الإرادة الواقعيّة لا الإنشائيّة وأيضاً ذهاب الأصحاب إلى انسلاخ صيغ التمنّي والترجّي ونحوهما عن معانيها في القرآن الكريم فيما إذا استند إلى الله سبحانه وتعالى قرينة على أنّ المقصود من صيغ التمنّي والترجّي ونحوها هي حقيقة الترجّي والتمنّي التي كانت الصيغ حاكية عنها لا المعاني الإنشائيّة التي توجد بنفس الصيغ وإلّا لما احتاج إلى انسلاخها. انتهى

ويمكن أن يقال: إنّ عدم سابقة في الكلمات لايلزم بطلان ما حقّقه صاحب الكفاية. ألا ترى أنّ السابقين ذهبوا إلى أنّ العامّ المخصّص مستعمل في المعاني المجازيّة قبل سلطان العلماء ومع ذلك كان الحقّ مع سلطان العلماء حيث قال إنّ التخصيص في الإرادة الجدّيّة ومعه لايلزم استعمال العامّ في غير معناه حتّى يكون مجازاً.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ إرادة البعث والطلب كسائر الدواعي من التهديد والإنذار والاستهزاء خارجة عن مدلول الصيغة ومفادها لعدم الحكاية في الإنشائات. والصيغة موضوعة لإيجاد البعث والإغراء نحو المأمور به نعم كان مقتضى الأصل في الإيجاد كسائر الأفعال هو إرادته بالجدّ ما لم‌ينصب قرينة على الخلاف.

وحدة المعاني الإنشائيّة:

و لايخفى عليك أنّ مقتضى خروج الإرادة الحقيقيّة كسائر الدواعي عن مفاد الإنشاء هو انحصار معنى صيغة «افعل» في إنشاء البعث فلا تعدّد لمعناها حتّى يكون اللفظ مشتركاً لفظيّاً بينها وحيث لااستعمال لها إلّا في إنشاء البعث حتّى مع سائر الدواعي فلايستلزم استعماله مع سائر الدواعي مجازاً في الكلمة لأنّ صيغة «افعل» في جميع التقادير تكون مستعملة في إنشاء البعث الذي كانت موضوعة له.

ولقد أفاد وأجاد صاحب الكفاية حيث قال: ربما يذكر للصيغة معان قداستعملت فيها وقد عدّ منها الترجّي والتمنّي والتهديد والإنذار والإهانة والاحتقار والتعجيز إلى غير ذلك و هذا كما ترى. ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحد منها بل لم‌تستعمل إلّا في إنشاء الطلب إلّا أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعيّ أُخرى أحد هذه الأُمور كما لايخفى. انتهى

ولايخفى عليك أنّ المنشأ هو البعث والتحريك والداعي هو إرادة ذلك جدّاً ففي العبارة مسامحة ولكنّ الأمر سهل بعد معلوميّة المراد.

نعم لو قلنا بأنّ صيغة «افعل» كسائر الإنشائات عبارة عن اعتبار الأمر النفسانيّ وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك لكان للالتزام بتعدّد المعنى لصيغة الأمر مجال فإنّ الصيغة حينئذٍ كما في المحاضرات موضوعة للدلالة على إبراز الاعتباريّ النفسانيّ في الخارج ومن الطبيعيّ أنّ ذلك يختلف باختلاف الموارد ويتعدّد بتعدّد المعاني ففي كلّ مورد تستعمل الصيغة في معنى يختلف عن

استعمالها في معنى آخر في المورد الثاني ويغايره وهكذا. فإنّ المتكلّم تارة يقصد بها إبراز ما في نفسه من اعتبار المادّة على ذمّة المخاطب وأُخرى إبراز ما في نفسه من التهديد وثالثة إبراز ما في نفسه من السخريّة أو التعجيز أو ما شاكل ذلك فالصيغة على الأوّل مصداق للطلب والبعث الاعتباريّين وعلى الثاني مصداق للتهديد كذلك وعلى الثالث مصداق للسخريّة وهكذا و من الواضح أنّها في كلّ مورد من تلك الموارد تبرز معنى يباين لما تبرز في المورد الثاني ويغايره.(١)

ولكن عرفت ضعف هذا المبنى فلامجال للتعدّد وجميع المعاني المذكورة من قبيل الدواعي لإيجاد البعث ولم‌تستعمل الصيغة في واحد منها فضلاً عن أن يكون هو الموضوع له.

و ممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأُصول حيث قال قد تقدّم منّا تحقيق القول في الحقيقة والمجاز و مرّ أنّ اللفظ فيهما مستعمل في الموضوع له ولكن ليثبت الذهن فيه ولايتجاوز إلى غيره أو يتجاوز إلى شيءٍ آخر بادّعاء أنّ الثاني أيضاً عينه فحينئذٍ يتّضح أنّ الترجّي والتمنّي والتهديد وإن كانت ربّما تراد من الأمر لكن لا في عرض البعث والإغراء بل المستعمل فيه مطلقاً هو البعث وإنّما يجعل عبرة لغيره أحياناً. انتهى موضع الحاجة منه.

لما عرفت من أنّ الدواعي بأجمعها خارجة عن حريم معنى هيئة «افعل» وعليه فلايكون داعي البعث الحقيقيّ داخلاً في معنى هيئة «افعل» حتّى يحتاج في سائر الاستعمالات إلى ادّعاء كونها عين الداعي الحقيقيّ ويكون الداعي الحقيقيّ عبرة لها ومقدّمة عليها.

هذا مضافاً إلى ما مرّ في مبحث الحقيقة والمجاز من منع لزوم استعمال اللفظ في

---

(١)راجع المحاضرات ٢/١٢٣.

الموضوع له في جميع موارد المعاني المجازيّة بل عدم إمكانه في بعض المجازات كاستعمال اللفظ في اللفظ فراجع.

اختصاص الصيغة بالداعي الحقيقيّ:

بعد ما عرفت من خروج جميع الدواعي عن حقيقة معنى هيئة «افعل» يقع البحث عن كيفيّة اختصاص هيئة «افعل» بالداعي الحقيقيّ.

ربما يقال كما في الكفاية بأنّه يمكن أن يدّعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك لابداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة وإنشائه بها تهديداً مجازاً وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره من سائر الدواعي لأنّ استعمالها في البعث بسائر الدواعي خلاف الوضع لا الموضوع.

وبعبارة أُخرى لايلزم من سائر الاستعمالات خلاف الموضوع له والمجاز في الكلمة وإنّما اللازم هو خلاف الوضع.

و ربّما يوجّه اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ بأنّ الواضع في صدد رفع الحاجة عن المستعملين فحيث إنّ غلبة استعمالاتهم بداعي الجدّ صار تلك الغلبة من القرائن الحافّة الدالّة على اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ.

يمكن أن يقال: إنّ رفع الحاجة المذكورة من قبيل دواعي الوضع. و من المعلوم ان الدواعي والأغراض في الأفعال لاتوجب تقييداً فيها ولذلك لم‌يذهب أحد إلى خيار تخلّف الوصف والقيد فيما إذا اشترى شيئاً بداع خاصّ وتخلّف عنه وليس ذلك إلّا لعدم تقييد الشراء بالداعي منه. وعليه فلاوجه لاختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ.

لايقال: إنّ وجه اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ هو اشتراط الواضع على المستعملين في استعمالاتهم أن لايستعملوا إلّا فيما إذا كان الداعي حقيقيّاً.

لأنّا نقول: لادليل على الاشتراط المذكور ولو سلّم ذلك فلا دليل على لزوم

العمل به كما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد‌ في المعاني الحرفيّة.

ذهب أُستاذنا إلى أنّ الاختصاص المذكور من جهة أنّ لصيغة «افعل» وضعين:

أحدهما: وضع اللفظ لإنشاء البعث.

وثانيهما: أنّ لفظ «افعل» بما هو فعل من الأفعال يكون موضوعاً للدلالة على الإرادة الجدّيّة كما أنّ البعث الفعليّ الخارجيّ كالضرب على قفى أحد موضوع للدلالة على إرادة الانطلاق نحو عمل مثلاً.

ولذا يقال: ظاهر الأفعال يكون علامة الإرادة الحقيقيّة وهو وضع آخر غير الوضع الأوّل وهكذا يكون الأمر في سائر الصيغ الإنشائيّة.

يمكن أن يقال: إنّ دعوى الوضع الثاني غير الوضع الأوّل غير ثابتة. ولعلّ وجه حمل الأفعال على الإرادة الحقيقيّة هو بناء العقلاء على أنّ الأصل في الأفعال سواء كانت لفظاً أو غير لفظ حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافها وكثرة الصدور عن غير الجدّ لايوجب سدّ باب الأصل المذكور.

وعليه فإذا قامت قرينة على خلاف الإرادة الجدّيّة لايلزم منه استعمال الكلمة في خلاف الموضوع له و لافي خلاف الوضع كما لايلزم من تخصيص العامّ فإنّ التصرّف في الإرادة الجدّيّة دون الإرادة الاستعماليّة.

وممّا ذكر ينقدح ما في دعوى صاحب الكفاية من مجازيّة استعمال الصيغة مع سائر الدواعي.

وأمّا ما في تعليقة الإصفهانيّ‌ من توجيه اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ بأُمور:

منها: انصراف صيغة «افعل» إلى ما كان بداعي الجدّ فإنّ غلبة الاستعمال على داعي الجدّ.

ومنها: اقتضاء مقدّمات الحكمة فإنّ المستعمل فيه وإن كان مهملاً من حيث

الدواعي وكان التقييد بداعي الجدّ تقييداً للمهمل بالدقّة إلّا أنّه عرفاً ليس في عرض غيره من الدواعي إذ لو كان الداعي جدّاً لمنشأ فكان المنشئ لم يزد على ما أنشأ.

ومنها: الأصل العقلائيّ إذ كما أنّ الطريقة العقلائيّة في الإرادة الاستعماليّة على مطابقة المستعمل فيه للموضوع له مع شيوع المجازات في الغاية كذلك سيرتهم وبنائهم على مطابقة الإرادة الاستعماليّة للإرادة الجدّيّة وبالجملة الأصل في الأفعال حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافه.[1]

ففيه مالايخفى فإنّ الأُمور المذكورة وإن كان بعضها صحيحاً ولكنّها لايثبت اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ لأنّ الظهور الانصرافيّ كالظهور الإطلاقيّ لايكشفان عن الوضع وإنّما الكاشف عنه هو التبادر الذي يكون مستنداً إلى حاق اللفظ كما مرّ مراراً.

هذا مع الغمض عمّا فيه كما التفت إليه من منع الانصراف مع غلبة الاستعمال في سائر الدواعي أيضاً. ومن منع الإطلاق مع أنّ الداعي الحقيقيّ خارجاً عن مفاد هيئة «افعل» كسائر الدواعي.

نعم يصحّ دعوى بناء العقلاء على أصالة الإرادة الجدّيّة ولكنّه لايثبت اختصاص الوضع المذكور لأنّه جار في كلّ فعل سواء كان لفظاً أو غير لفظ و لايرتبط بالوضع فلاتغفل.

إيقاظ:

إذا عرفت أنّ صيغة «افعل» موضوعة لنفس إنشاء البعث والدواعي كلّها خارجة عن مفادها كان ذلك بعينه جار في سائر الصيغ الإنشائيّة وعليه فالدواعي خارجة عن حقيقتها فلاوجه للالتزام بانسلاخ صيغها عن معانيها إذا وقعت في كلامه

---

(١) نهاية الدراية ١/١٨٣.

تعالى بدعوى استحالة مثل هذه المعاني في حقّه تعالى ممّا لازمه العجز أو الجهل.

فإنّ المستحيل هو الحقيقيّ من الترجّي أو التمنّي ونحوهما لا الإنشائيّ الاعتباريّ منها الذي يوجد بسبب الصيغة.

و عليه فمثل قوله تعالى: «و ما تلك بيمينك يا موسى»[1] ليس مستعملاً بداعي الاستفهام الحقيقيّ بل الاستفهام المذكور مستعمل بداعي إظهار المحبّة ومن المعلوم أنّ الاستفهام الإنشائيّ لايكون مستحيلاً في حقّه تعالى لأنّه لايلزم عجزاً أو جهلاً و قس عليه البواقي.

(١) طه / ١٧.

الخلاصة:

أنّ التحقيق أنّ مفاد هيأة الأمر إيجاديّ لاحكائيّ فهي موضوعة لإنشاء البعث والإغراء نحو المأمور به والبعث والإغراء هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود وهو يوجد تارة بالتحريك الفعليّ الخارجيّ كأن يأخذ الطالب يد المطلوب منه ويسوقه نحو المطلوب ويوجد أُخرى بالتحريك الإنشائيّ كقولك «افعل كذا» أو «آمرك بكذا».

والدليل على أنّ مفادها هو ذلك تبادر الفرق بين «اضرب وتضرب» إذ الأوّل لإيجاد البعث والثاني للحكاية ولذلك يتّصف الثاني بالصدق والكذب دون الأوّل لأنّهما من أوصاف الحكاية لا الإنشاء والإيجاد.

ثمّ لايخفى عليك أنّه ليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء في عالم التكوينيّ حتّى يقال إنّا لانتصوّر له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتباريّ في دائرة المولويّة والعبوديّة وهو بمكان من الإمكان فإنّه يقوم مكان البعث الخارجيّ بالجوارح من اليد أو الرجل وله نظائر في مثل حروف النداء والتحضيض والتوبيخ وإنشاء العقود والمناصب ونحوها فإنّها موجدات بنحو من الإيجاد لا حكائيّات و لذلك لايتفحّص العقلاء في مثل هذه الأُمور عن الصدق والكذب بل يتفحّصون عن الإرادة الجدّيّة ثمّ إنّ دلالة الإنشائات على الإرادة الجدّيّة تكون بدلالة الاقتضاء من باب أنّ هذه الأفعال لاتصدر عن الحكيم من دون إرادة جدّيّة لا بالدلالة اللفظيّة حتّى تكون بالنسبة إليها حاكية ولذا يقال إنّ الأصل في الأفعال الصادرة عن الحكيم هو حملها على الجدّ حتّى يظهر خلافه فالإرادة خارجة عن مدلول الصيغة ومفادها وإنّما تستفاد من بناء العقلاء على حمل أفعال الحكيم على الجدّ.

وينقدح ممّا ذكر أنّ إرادة البعث كسائر الدواعي من التهديد والإنذار والاستهزاء تكون خارجة عن مدلول الصيغة ومفادها لأنّها موضوعة لإيجاد البعث

والإغراء نحو المأمور به والإرادة الجدّيّة مستفادة من الأصل العقلائيّ مادام لم تقم قرينة على الخلاف ومع قيام القرينة فلا إرادة جدّيّة ولكنّ الصيغة استعملت في معناها من دون لزوم مجاز في الكلمة أو اشتراك لفظيّ فيها لأنّ صيغة افعل تستعمل في جميع التقادير في إنشاء البعث الذي وضعت له وإنّما اختلف الداعي لأنّه تارة هو الإرادة الجدّيّة للبعث والتحريك نحو المطلوب الواقعيّ وأُخرى التهديد والإنذار وغيرهما بقيام القرينة، نعم لو قلنا بأنّ الصيغة موضوعة للحكاية عن الإرادة النفسيّة الجدّيّة لكان المعنى مختلفاً بحسب اختلاف الموارد ولزم المجاز فيما إذا لم تكن حاكية عن الإرادة النفسيّة الجدّيّة ولكن هذا المبنى ضعيف ربما يقال نعم لا مجاز في الكلمة لعدم استعمال الصيغة في غير الموضوع له ولكن يلزم خلاف الوضع إذ الواضع جعل الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب بداعي البعث والتحريك جدّاً لابداع آخر.

وفيه أنّ الدواعي والأغراض لاتوجب تقييداً في الوضع كما لاتوجب ذلك في المعاملات وعليه فدعوى اختصاص الوضع بالداعي الحقيقيّ كما ترى.

وبالجملة فكما أنّ تخصيص العمومات لايوجب المجاز فيها مع أنّ الخاصّ قرينة لرفع اليد عن أصالة الإرادة الجدّيّة في العموم لعدم التصرّف في الإرادة الاستعماليّة فكذلك في المقام فإنّ التصرّف في الإرادة الجدّيّة لا في الإرادة الاستعماليّة.

وممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه لدعوى انسلاخ الصيغ الإنشائيّة كالترجّي والتمنّي عن معانيها إذا استعملت في كلامه سبحانه وتعالى بدعوى استحالة مثل هذه المعاني في حقّه عزّوجلّ وذلك لأنّ المتسحيل هو الحقيقيّ من الترجّي والتمنّي ونحوهما للزوم الجهل والعجز لا الإنشائيّ الاعتباريّ منها الذي يوجد بالصيغ المذكورة بدواع معقولة والمفروض أنّ الصيغ لاتدلّ إلّا على الإنشائيّ منها وعليه فمثل قوله تعالى «وما تلك بيمينك يا موسى» ليس مستعملاً في الاستفهام الحقيقيّ حتّى ينافي علمه تعالى بل هو استفهام إنشائيّ استعمل بداعي إظهار المحبّة.

المبحث الثاني: في كيفيّة استفادة الوجوب من صيغة الأمر:

انتزاعيّة الوجوب والاستحباب:

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى التبادر كما مرّ هو وضع صيغة «افعل» لإيجاد البعث و البعث من ناحية المولى بأيّ دالّ تحقّق مع أصالة التطابق بين الإنشاء و الإرادة الجدّيّة هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بكونه حجة على لزوم الاتيان بالفعل ما لم يقم قرينة على الترخيص و جواز الترك كما حكموا بتماميّة الحجّة على لزوم الإتيان بالمبعوث إليه فيما إذا تحقّق البعث الخارجيّ باليد و نحوها من ناحية الموالي و لايتوجّهون إلى الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بالحال أو المقال ولعلّ بنائهم على ذلك للزوم الخروج عن زيّ العبديّة لو كان بعث المولى بغير جواب.

و كيف كان فالوجوب ينتزع من البعث المذكور مع حكم العقلاء بتماميّة الحجّة على لزوم الإتيان.

و عليه فالوجوب ليس داخلاً في مفاد الصيغة و حاقّ اللفظ بل هو أمر ينتزع بعد تحقّق البعث بالصيغة وجريان أصالة التطابق بين الإنشاء بما هو فعل من الأفعال و الإرادة الجدّيّة وحكم العقلاء بتماميّة الحجّة على لزوم الإتيان به كما لايخفى.

كما أنّ الندب أمر منتزع عن البعث بالصيغة مع قيام قرينة على الترخيص في تركه.

و يشهد لذلك كما في الوقاية أنّ العقلاء لايسندون الذمّ على المخالفة إلى ظهور اللفظ في الوجوب فضلاً عن كونه معناه بل يسندونه إلى مخالفة الطلب و لو لم يكن بصيغة الأمر ويرون الطلب بنفسه مقتضياً للامتثال ولايكترثون باعتذار المأمور بأنّ

الطلب له فردان و لم أعلم بأنّ المراد من الطلب هو الفرد الإلزامي.[١]

و ممّا ذكر يظهر ما في الكفاية من الأخذ بتبادر الوجوب لإثبات كون الصيغة حقيقة في الوجوب مع أنّ التبادر ليس من حاقّ اللفظ بل الصيغة كما عرفت هي جزء الموضوع لانتزاع الوجوب.

قال في تهذيب الأُصول: لكن بعد اللتيا و التي لاإشكال في حكم العقلاء كافّة على تماميّة الحجّة على العبد مع صدور البعث من المولى بأيّ دالّ كان وقطع عذره و عدم قبوله باحتمال نقض الإرادة و عدم حتميّة البعث و غير ذلك و لاريب في حكمهم بلزوم إطاعة الأوامر الصادرة من المولى من غير توجّه إلى التشكيك العلميّ من احتمال كونه صادراً عن الإرادة غير الحتميّة أو ناشئاً عن المصلحة غير الملزمة وليس ذلك لدلالة لفظيّة أو لجهة الانصراف أو لاقتضاء مقدّمات الحكمة أو لكشفه عن الإرادة الحتميّة. بل لبنائهم على أنّ بعث المولى لايترك بغير جواب كما لايترك باحتمال الندب فتمام الموضوع لحكمهم بوجوب الطاعة هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص. هذا من غير فرق بين ما دلّ على الإغراء والبعث سواء كانت الدلالة بآلة الهيئة أو بإشارة من يده أو رأسه فالإغراء بأيّ دالّ كان هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بتماميّة الحجّة إلّا أن يدلّ دليل على الترخيص.[٢]

و لعلّ عدم ذكر أصالة التطابق بين الإنشاء و الإرادة الجدّيّة في كلامه من جهة وضوحه.

ثمّ بعد ما عرفت من موضوع انتزاع الوجوب ينقدح لك عدم الحاجة في انتزاع الوجوب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديدة كضرب الرجل على الأرض

---

(١)الوقاية / ١٨٠.

(٢)تهذيب الأُصول ١/ ١٤٥.

وتحريك الرأس واليد إذ البعث الصادر عن المولى موضوع لحكم العقلاء بلزوم إتيانه وإن لم يكن مقارناً له ويكشف عن ذلك عدم تقبيح العقلاء عتاب المولى لعبده عند تركه الامتثال للبعث الإنشائيّ الغير المقترن بالمقارنات الشديدة كما في نهاية الأصول.(١)

ويشهد له خلوّ كثير من الأوامر في الكتاب والسنّة والمحاورات العرفيّة عن الاقتران المذكور ومع ذلك لاوجه للتوقّف في الحكم بتامية الحجّة على لزوم الإتيان بها.

ثمّ إنّ استعمال الصيغة لإفادة الاستحباب يكون على نحو استعمالها لإفادة الوجوب وإنّما الاختلاف في الدواعي فإنّ الداعي في الوجوب هو الإرادة الحتميّة لإتيان المأمور به بخلاف الداعي في المستحبّات فإنّ الإرادة فيها ليست بحتميّة فإذا لم يقترن بالبعث مايدلّ على عدم حتميّة الإرادة يكون بعث المولى عند العقلاء حجّة على الإرادة الحتميّة و هو الموضوع لحكمهم بالوجوب فالمستعمل فيه في الوجوب والندب واحد و هو إنشاء البعث وإنّما يكون الاختلاف في الدواعي ويشهد لذلك جمع الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة في الأحاديث و الأخبار مع أنّه لو كانت الصيغة في الوجوب والندب مختلفة المعنى لزم استعمال اللفظ الواحد في الأكثر من معناه أو احتاج إلى تأويل الصيغة إلى معنى يصحّ أن يكون جامعاً لهما وكلاهما كماترى لعدم الاختلاف في معنى الصيغة في الوجوب والندب كما لاحاجة إلى تأويلها إلى معنى يكون جامعاً بينهما.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الأصول حيث ذهب إلى أنّ الصيغ المستعملة في الاستحباب لاتكون مستعملة في الطلب البعثيّ و لا تتضمّن البعث و التحريك وإنّما

---

(١) نهاية الأصول ١/٩١.

تستعمل بداعي الإرشاد إلى وجود المصلحة الراجحة في الفعل ثمّ استجود كلام صاحب القوانين حيث قال: إنّ الأوامر الندبيّة كلّها للإرشاد وقال هو كلام جيّد وقال: إنّ الطلب البعثيّ معنى لايلائمه الإذن في الترك بل ينافيه لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث والتحريك نحو العمل مع الإذن في الترك المساوق لعدم البعث.(١)

و ذلك لما عرفت من أنّ الاختلاف في الدواعي لا في مفاد هيئة «افعل» إذ الهيئة لإنشاء البعث في الواجب والمستحبّ ومعنى البعث في الوجوب والاستحباب واحد.

و لاإشكال في التحريك نحو العمل مع الإذن في الترك كما ربما يتّفق في التحريك الخارجيّ نحو المطلوب كذلك.

و عليه فلو قيل: «اغسل للجمعة والجنابة» كان الأمر بهما بعثاً إليهما و مقتضاه هو لزوم الإتيان بهما ومع قيام القرينة على الترخيص في ترك الجمعة يرفع اليد عن حمله على الإرادة الحتميّة في خصوصها وذلك لاينافي اقتضاء البعث للزوم الإتيان في الجنابة.

ولذلك قال أُستاذنا المحقّق الداماد: لاوقع لوحدة السياق المدّعاة في أمثال: اغسل للجمعة و الجنابة لأنّ المستعمل فيه هو البعث و هو واحد والندبيّة مستفادة من الخارج فيما إذا قامت قرينة عليها ولعلّه لذلك لم‌يستند القدماء إلى وحدة السياق فحينئذ لو اختلط المستحبّات مع الواجبات في الأخبار لايوجب ذلك إبهاماً فيما لم‌يعلم وجوبه إذ مقتضى البعث هو وجوبه بخلاف ما إذا قلنا إنّه لإنشاء الطلب بما هو الطلب فمع عطف المستحبّات يعلم استعمال الأمر في الجهة الجامعة أعني مطلق الطلب والرجحان فيصير الدليل فيما لايعلم وجوبه من الخارج مجملاً ومبهماً فلاتغفل.

(١) نفس المصدر ١/ ٩٢.

وأيضاً مقتضى ما ذكرناه من أنّه للبعث وهو بسيط أنّ الصيغة لايستعمل في الندب أصلاً إذ المستعمل فيه في جميع الموارد واحد و هو البعث وإنّما الاختلاف في الدواعي نعم بناء على كون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب الوجوبيّ كان استعمالها في الندب مجازاً وهكذا لو كانت موضوعة للإرادة الشديدة أو الحتميّة كان استعمالها في غير الشديدة والحتميّة مجازاً. ولكن عرفت أنّ مقتضى التبادر هو أنّ الصيغة موضوعة للبعث لاغير.

في أنّ الوجوب ليس مستفاداً من مقدّمات الحكمة:

ربّما يقال إنّ الوجوب من مقتضيات مقدّمات الحكمة فإنّ الندب كأنّه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنّه لاتحديد فيه للطلب و لاتقييد. فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المتكلّم في مقام البيان يكفي في بيان الوجوب كما ذهب إليه في الكفاية بعد التنازل عن كون الصيغة حقيقة في الوجوب في المبحث الرابع.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد **أوّلاً**: بأنّ إجراء المقدّمات لتعيين الوجوب لايصحّ إلّا إذا كان المراد من الوجوب هو الإرادة فإنّها ذو مراتب فيمكن دعوى إجراء المقدّمات لتعيين شدّتها ولكن مدلول الصيغة عند صاحب الكفاية و من تبعه ليس إلّا أمراً إنشائيّاً والأمر الإنشائيّ ليس ذا مراتب والإرادة النفسانيّة من الدواعي.

وثانياً: أنّ المفاهيم المشكّكة نحو مفهوم الأسود أو الأبيض لايحمل على شديد مرتبتها وإلّا لزم حمل كلّ مطلق على أكمل أفرادها فلو سلّمنا أنّ المستعمل فيه لصيغة الأمر مفهوم ذومراتب فلانسلّم أنّ مقتضى المقدّمات هو الوجوب وإلّا لزم حمله على أعلى مراتب الوجوب في الشدّة والتأكّد فيكون الثابت بإطلاق الصيغة أهمّ ما يتصوّر من الوجوب وهو كما ترى وعليه فبناء على مختار صاحب الكفاية من كون الصيغة

موضوعة لجامع الطلب يحتاج إرادة الوجوب منه إلى قرينة كإرادة الندب منه ألا ترى أنّ الرقبة موضوعة لأصل الرقبة و إرادة المؤمنة منها كالكافرة يحتاج إلى القرينة ومقدّمات الإطلاق لايثبت إلّا الجامع دون إحدى الخصوصيّات والوجوب والندب من خصوصيّات الطلب كما لايخفى.

ولقد أفاد و أجاد إلّا أنّه لو سلّمنا أنّ المراد من الوجوب هو الإرادة النفسانيّة فهي كما في تهذيب الأُصول تكون في الوجوب والندب مختلفة مرتبة ولايمكن أن تكون الإرادة فيهما واحدة ويكون الاختلاف بأمر خارج فحينئذ فالإرادة الحتميّة نحو اقتضاء لها ليس لغير الحتميّة و عليه فكلّ واحدة منهما يحتاج إلى قيد زائد فلامعنى لتخصيص الحاجة إلى قيد زائد بالندب دون الوجوب.

لايقال: إنّ الطلب الوجوبيّ هو الطلب التامّ الذي لا حدّ له من جهة النقص والضعف بخلاف الاستحبابيّ فإنّه مرتبة من الطلب محدودة بحدّ النقص والضعف ولاريب أنّ الوجود غير المحدود لايفتقر في بيانه إلى أكثر ممّا يدلّ عليه بخلاف المحدود فإنّه يفتقر بعد بيان أصله إلى بيان حدوده وعليه يلزم حمل الكلام الذي يدلّ على الطلب بلا ذكر حدّ له على المرتبة التامّة وهو الوجوب كما هو الشأن في كلّ مطلق.

لأنّا نقول: إنّ المقدّمات المعروفة لو جرت فيما نحن فيه لاتثبت إلّا نفس الطلب الذي هو القدر المشترك بين الفردين لأنّ مصبّ المقدّمات هو الجامع إذ البيان والدلالة لم‌يتوجّه إلّا إلى الجامع دون الوجوب ومجرّد كون ما به الاشتراك في الحقائق الوجوديّة عين ما به الامتياز لايوجب عدم الاحتياج في صرف الجامع إلى أحد القسمين إلى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعة ضرورة أنّ الأقسام تمتاز عن المقسم بقيد زائد في المفهوم وإلّا لم‌يكن زائداً في الوجود فالوجود المشترك مفهوماً بين مراتب الوجود لايمكن أن يكون معرّفاً لمرتبة منها بل لابدّ في بيانها من قيد زائد فنفس مفهوم الوجود لايكون حاكياً إلّا عن نفس الحقيقة الجامعة بينها ولابدّ لبيان وجود

الواجب مثلاً إلى زيادة قيد كالتامّ والمطلق والواجب بالذات ونحوها فـإذن الإرادة القويّة كالضعيفة تحتاج إلى بيان زائد وكذا نظائرها.

هذا بناءً على المماشاة في أنّ الصيغة موضوعة لجامع الطلب وإلّا فقد مرّ أنّها موضوعة بحكم التبادر لنفس البعث والإغراء نحو المأمور بـه كـالإشارة البـعثيّة والإغرائيّة وكإغراء جوارح الطير والكلاب المعلّمة والبعث بالمعنى المذكور يكون من الأُمور المشخّصة التي لاتقبل الجامعيّة كالمعاني الحرفيّة ولذا لايمكـن أن يـتصوّر له جامع حقيقيّ بين أفراد البعث الناشئة عن الإرادة الجدّيّة لأنّها كالمعاني الحرفيّة مـن المعاني الربطيّة ولا استقلال لها وإلّا لزم الخلف في حقيقتها ولايمكـن إدراجـها تحت جامع حقيقيّ إذ كلّ ما يتصوّر لذلك كان مستقلاً وليس عين البعث الذي يكون من المعاني الربطيّة غير المستقلّة نعم يمكن الإشارة إليها بالجامع العرضيّ كـالإشارة إلى المعاني الحرفيّة بالجامع العرضيّ كالابتداء الإسميّ.

و عليه فلايكون مفاد الصيغة معنى جامعاً بل مفادها جـزئيّات ربـطيّة كـما لايخفى.(١)

فلامجال لدعوى أنّ الوجوب ممّا يدلّ عليه مقدّمات الإطلاق لأنّ الوجـوب كالندب في الحاجة إلى البيان هذا بخلاف ما اخترناه من أنّ البعث عن ناحية المولى حجّة عقلائيّة على لزوم الإتيان ما لم ينصب قرينة على الندب.

ليس الوجوب مستعملاً فيه لهيئة «افعل»:

مقتضى ما مرّ من أنّ الوجوب والندب أمران منتزعان من البعث أنّ الوجوب خارج عن مفاد صيغة الأمر كما يشهد له تبادر البعث من دون التـقييد بـالإلزام أو الإرادة الحتميّة خلافاً لمادّة الأمر التي عبّر عنها في اللغة الفارسيّة بـ «فرمان» فـإنّ

(١) راجع تهذيب الأُصول ١/ ١٤٤ – ١٤١.

المتبادر منه هو البعث على سبيل الإلزام والحتم ولذا اخترنا هناك أنّ لفظ الأمر حقيقة في الوجوب.

قال في تهذيب الأُصول: المتفاهم من الهيئة لدى العرف هو البعث والإغراء كإشارة المشير لإغراء لا البعث الخاصّ الناشئ عن الإرادة الحتميّة. إنتهى

وعليه فلاوجه لدعوى أنّ الوجوب يستفاد من حاقّ هيئة «افعل».

ليست الصيغة منصرفة إلى الوجوب:

و ذلك لما عرفت من أنّ المتبادر من الهيئة ليس إلّا البعث والإغراء من دون تقييد بالإلزام أو الإرادة الحتميّة فمع التبادر المذكور لامجال لدعوى الانصراف.

هذا مضافاً إلى أنّ دعوى الانصراف تصحّ فيما إذا كان مفاد الصيغة مطلقاً بحيث يكون له أفراد فيدّعى انصرافه إلى بعض أفرادها لافيما إذا كان المفاد من الأُمور المشخّصة الجزئيّة كالمعاني الحرفيّة فافهم.

قال في تهذيب الأُصول: و أمّا القول بكون الوجوب مستفاداً من انصرافه إلى البعث المنشأ من الإرادة الحتميّة فممّا لاينبغي الإصغاء إليه إذ المنشأ الوحيد لذلك هو كثرة استعماله فيه بحيث يوجب استيناس الذهن ويندكّ الطرف الآخر لديه ويحسب من النوادر التي لايعتني به العقلاء إلّا أنّ وجدانك شاهد صدق على أنّ الاستعمال في خلاف الوجوب لايقصر عنه لو لم يكن أكثر.(١)

و يمكن أن يقال: إنّ الاستعمال في خلاف الوجوب مع القرينة لا ينافي انصرافه إلى الوجوب بكثرة استعماله في الوجوب فالأولى أن يستدلّ لنفي الانصراف بما ذكرناه.

فتحصّل أنّ الوجوب أمر انتزاعيّ من البعث من المولى بعد كونه موضوعاً تامّاً

---

(١) تهذيب الأُصول ١/١٤١.

لحكم العقلاء بتمامية الحجّة على لزوم الإتيان كما أنّ الندب أيضاً أمر انتزاعيّ من البعث المذكور بعد نصب القرينة على عدم لزوم الإتيان والترخيص في تركه.

فدعوى كون الصيغة موضوعة للوجوب أو أنّ الصيغة منصرفة إليه أو أنّ الوجوب ممّا اقتضته مقدّمات الحكمة كلّها كما ترى لما عرفت.

الخلاصة:

وقد عرفت أنّ مقتضى التبادر هو وضع صيغة افعل لإيجاد البعث وإنشائه.

ثمّ لايخفى عليك أنّ البعث من ناحية المولى مع أنّ الاصل في الأفعال هو حملها على الجدّ يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء بكون البعث المذكور حجّة على لزوم الإتيان ما لم تقم قرينة على الترخيص وجواز الترك.

كما أنّ البعث الخارجيّ باليد و نحوها من ناحية المولى يكون موضوعاً لحكمهم بذلك.

ولذلك لايتوجّه العقلاء إلى الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم قيام القرينة على الخلاف.

وعليه فالوجوب أمر ينتزع من البعث المذكور وحكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينة على الترخيص في تركه.

كما أنّ الاستحباب أمر ينتزع من البعث المذكور مع قيام قرينة على الترخيص في تركه فالوجوب والندب أمران انتزاعيّان لا مدلولان لصيغ الأمر.

وعليه فدعوى تبادر الوجوب من حاقّ صيغة افعل كما ترى لما عرفت من أنّها جزء الموضوع لانتزاع الوجوب و جزء الآخر هو حكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان كما أنّ القول بأنّ الوجوب مستفاد من مقدّمات الحكمة غير سديد إذ ليس المراد من الوجوب هو الإرادة حتّى يقال إنّها ذات مراتب فيمكن جريان المقدّمات لتعيين شديدها لما عرفت من أنّ مفاد الصيغة هو الأمر الإنشائيّ وهو ليس ذا مراتب بل أمر بسيط لايختلف في الوجوب والندب كما لا وجه لدعوى انصراف الصيغة إلى الوجوب لما عرفت من أنّ مدلولها ليس إلّا إنشاء البعث. هذا مضافاً إلى أنّه لا إطلاق في مفاد الإنشائيّات لأنّها كالمعاني الحرفيّة من الأُمور المشخّصة الجزئيّة

فلامجال لدعوى الانصراف لأنّه متفرّعة على كون مفادها مطلقاً.

ثمّ ينقدح ممّا ذكر أنّه لا حاجة في انتزاع الوجوب بعد بناء العقلاء على أنّ بعث المولى لايترك بغير جواب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديدة كضرب الرجل على الأرض وتحريك الرأس واليد ولذا لو لم يقترن بهذه الأُمور انتزع الوجوب منه كما لايخفى.

ثمّ إنّ البعث لايختلف في الوجوب والندب لأنّه تحريك نحو العمل وإنّما الاختلاف في الترك الكاشف عن عدم الإرادة الحتميّة فالمستعمل فيه في الوجوب والندب واحد وهو إنشاء البعث وإنّما الاختلاف في الدواعي إذ الداعي في الوجوب هو الإرادة الحتميّة للإتيان بخلاف الداعي في الندب.

والشاهد له هو إمكان جمع الواجبات والمندوبات في عبارة واحدة كقولهم اغسل للجمعة والجنابة من دون لزوم استعمال اللفظ الواحد في الأكثر من معناه أو تأويل الصيغة إلى معنى يصحّ أن يكون جامعاً وذلك لأنّ معنى الصيغة وهو إنشاء البعث واحد في الوجوب والندب والاختلاف في الدواعي لا في مفاد الهيأة فمع قيام القرينة على الترخيص في ترك غسل الجمعة يرفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب بالنسبة إليه دون غسل الجنابة.

المبحث الثالث: في الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب والبعث:

و لايخفى عليك أنّ بعض الأعلام كصاحب الكفاية ذهبوا إلى أنّ تلك الجمل مستعملة في معناها وهو ثبوت شيء لشيء وإنّما الفرق بينها وبين الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإخبار في الدواعي إذ الداعي في الأخيرة هو الإخبار والإعلام بوقوع الشيء لشيء بخلاف الأُولى فإنّ الداعي فيها هو البعث الحقيقي والتوصّل بها إلى وقوعها في الخارج.

واستشكل فيه بأنّ لازم استعمال الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب في معناها من ثبوت شيء لشيء هو الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علوّاً كبيراً.

وأُجيب عنه كما في الكفاية بأنّه إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام فيتخلّف لداعي البعث وإلّا يلزم الكذب في غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لايكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد.

واستشكل فيه كما أفاد الأُستاذ بمنع قياسه بالكنايات لوجود الفارق بينهما إذ لاملازمة بين الوقوع ونفس إرادة المولى بخلاف الجود وكثرة الرماد. نعم وقوع الفعل في الخارج عن العبد المنقاد يكشف عن علمه بإرادة المولى فلاملازمة بين الوقوع والإرادة متفرّعة على العلم بالإرادة لانفس الإرادة بخلاف الملازمة التي تكون بين

الجود وكثرة الرماد فإنّها موجودة قبل العلم وسابقة عليه.

و عليه فإن كان الملازمة متحقّقة بين الوقوع وإرادة المولى لأمكن قياسه بالكنايات فإنّه أخبر عن الوقوع لينتقل إلى إرادة المولى كما أخبر عن كثرة الرماد لينتقل منها إلى الجود وكثرة العطاء ولكنّ الأمر ليس كذلك لما عرفت من أنّ الملازمة بين الوقوع عن العبد المنقاد والعلم بإرادة المولى لانفس الإرادة حتّى يجوز الانتقال من الإخبار على الوقوع إلى إرادة المولى.

اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ المقصود من تنظير المقام بباب الكنايات هو أنّ المقصود الأصليّ ليس هو الإخبار كما أنّ المقصود الأصليّ في قولنا: زيد كثير الرماد ليس هو الإخبار بل المقصود هو وجود إرادة المولى لا من جهة دعوى الملازمة بين الوقوع والإرادة وكون المقام من الكنايات بل من جهة حكم العقل من جهة أنّ الإخبار بقوله: «يعيد» عن وقوع الإعادة عن العبد المنقاد مع عدم كونه في مقام الإخبار عن الغيب يدلّ على أنّ مقصود المولى من ذلك الإخبار هو بيان أنّه مريد لهذا الوقوع كما يحكم أيضاً بذلك إذا جعل المولى شيئاً من الثواب على شيء فإنّه شاهد على إرادته لذلك.

و عليه فإذا لم‌يكن المقصود الأصليّ هو الإخبار فلامجال لملاحظة الصدق والكذب بالنسبة إلى النسبة الحكميّة في «يعيد» أو في قولنا: «زيد كثير الرماد» لأنّ النسب المذكورة جيئ بها توطئة لإفادة أمر آخر فلاوجه لإيراد استلزام الكذب لو أُريد من قولهم: «يعيد» ونحوه الجمل المستعملة في معناها لأنّ النسبة في قولهم «يعيد» جيئ بها توطئة لإفادة إرادة البعث.

و لذا قال في الدرر: إنّ الصدق والكذب يلاحظان بالنسبة إلى النسبة الحكميّة المقصودة بالأصالة دون النسبة التي جيئ بها توطئة لإفادة أمر آخر ولذا لايسند الكذب إلى القائل بأنّ زيداً كثير الرماد توطئة لإفادة جوده وإن لم‌يكن له رماد أو

كان ولم يكن كثيراً وإنّما يسند إليه الكذب لو لم يكن زيد جواداً.(١)

هذا مضافاً إلى أنّ الإخبار عن الوقوع من العبد المنقاد لايتخلّف لأنّه يفعل ولايترك والتخلّف فيما إذا كان الإخبار عن العبد ولو لم يكن منقاداً فدعوى لزوم الكذب لو استعملت الجمل المذكورة في معناها كما ترى.

لايقال: إن كان كذلك فليس غير المنقاد مكلّفاً.

لأنّا نقول: إنّ غير المنقاد يعلم بكونه مكلّفاً بقاعدة الاشتراك بينه وبين المنقاد الذي كان مخاطباً بالخطاب.

فتحصّل أنّ الجملة الخبريّة المستعملة في مقام الطلب مستعملة في معناها من الإخبار وإنّما التفاوت بينها وبين الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الإخبار بالدواعي.

ثمّ يقع الكلام في وجه دلالة الجملة المستعملة في الإخبار في مقام الطلب على الوجوب:

ربما يقال كما في تعليقة الكفاية للمحقق الإصفهانيّ﵀ إنّ الملازمة بين الإخبار وإظهار إرادة الوقوع لابدّ من أن تكون للملازمة بين الوقوع وطلب الوقوع ومن البيّن أنّ الوقوع من المنقاد لازم لطلبه منه فالبعث نحو المنقاد ملزوم لوقوع المبعوث منه في الخارج فلذا أخبر عن اللازم إظهاراً لتحقق ملزومه ومن الواضح أنّ البعث الذي لاينفكّ عن الوقوع من المنقاد هو البعث الحتميّ وإلّا فالبعث الندبيّ ولو إلى المنقاد لايلازم الوقوع بل ربما يكون و ربما لايكون.(٢)

و لعلّ إليه يؤول ما أفاده أُستاذنا المحقق الداماد﵀ من أنّه لا بناء للعباد المنقادين إلّا على إتيان الواجبات وعدم تركها فالتعبير بقوله﵇: «يعيد» تدلّ على

(١) الدرر ١/٧٦.

(٢) نهاية الدراية ١/١٨٦.

الإرادة الوجوبيّة. انتهى

و فيه إنّ الإتيان بالعمل و الإخبار عنه وإن كان كاشفاً عن إرادة المولى ولكنّه لازم أعمّ من جهة كونهــا إرادة حتميّة أو غير حتميّة لاسيّما إذا كــان العـبد مـنقاداً فلايكشف عن خصوص إرادة حتميّة حتّى يدلّ على الوجوب فالأولى هو أن يقال إنّ مع إحراز تعلّق إرادة المولى بوقوع شيء تتمّ الحجّة على لزوم الإتيان به ما لم‌تقم قرينة على خلافه.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّ الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب تكون أظهر من الصيغة لإفادة الوجوب مستدلّاً بأنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مـقام طلبه إظهاراً بأنّه لايرضى إلّا بوقوعه فيكون آكد في البعث من الصيغة مع أنّ عنوان «لايرضى إلّا بوقوعه» يساوق الإرادة الحتميّة فلايدلّ على الأزيد ممّا تـدلّ عـليه الصيغة فإنّها أيضاً تدلّ على البعث الذي يكون حجّة عـقلائيّة عـلى لزوم الإتـيان بالعمل فلم‌يعلم وجه الآكديّة والأظهريّة.

اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ الإخبار عن كون وقوعه مفروغاً عنه في الخارج في مقام طلبه مع أنّ الوقوع متفرّع على المبادئ منها هو الطلب والأمر كان البعث آكد فافهم.

قال أُستاذنا المحقّق الداماد‌ إن ثبتت شدّة الإرادة في الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب فثمرتها هو وجوب تقديمها على صيغة «افعل» فيما إذا تتعارضان.

ثمّ أنّه يقع الكلام في استعمال الجمل الخبريّة الواردة في مقام الترخـيص مـن جهة أنّ الإخبار بالوقوع لايساعده تلك الجمل إذ مع الترخيص لابناء للـعباد ولو كانوا منقادين على الإتيان حتّى يمكن الإخبار عنه بداعي إرادة الترخيص وإنشائه. ففي مثل قوله: «إذا سلّم المصلّي عن صلاته يتكلّم» لابناء للعباد على التكـلّم حـتّى يصحّ الإخبار عن وقوع التكلّم بداعي إرادة الترخيص.

يمكن الجواب عنه كما أفاده سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ بأنّ مقتضى طبع

المصلّي حيث كان هو التكلّم بعد الفراغ عن صلاته لو لا المنع فيصحّ التعبير عنه بقوله: «يتكلّم» إذا أراد الترخيص فالجمل الخبريّة مستعملة في معناها حتّى في أمثال هذه الموارد فافهم.

هذا كلّه بناء على ما ذهب إليه جماعة من استعمال تلك الجمل في معناها من ثبوت شيء لشيء.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا القول لايخلو عن تكلّف.

والأولى أن يقال: إنّ الظاهر من الجمل الإنشائيّة عرفاً في مثل قولنا: «بعت» و«أنكحت» و«يعيد» و«يغتسل» و«تشتري» و«تبيع» وغير ذلك هو الإنشاء لا الإخبار بداعي الإنشاء.

و بعبارة أخرى هذه الجمل تكون من الموجدات لاالحاكيات فقولنا: «بعت» يدلّ على إيجاد البيع لا الإخبار عن وقوع البيع فيما مضى بداعي إرادة الإنشاء كما أنّ قول المولى لعبده: «تذهب إلى السوق وتشتري اللحم وكذا وكذا وتجيئ بها إلى المطبخ» كلّها إنشائات لاإخبارات كما يشهد به التفاهم العرفيّ وحملها على الإخبارات بعيد عن أذهان العرف وإن أمكن.

هذا مضافاً إلى أنّ لازم كونها إخبارات هو أن يكون هذه الجمل أعني «بعت» و«أنكحت» حاكية عن إرادة المعاملة نظير ماذهب إليه صاحب الدرر في مطلق الإنشائات مع أنّك عرفت ضعف ذلك.

فالأظهر أنّ الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب إيجاديّة لاحاكية لما مرّ من أنّ الإنشائيّات إيجاديّة لاحاكية.

ولقد أفاد وأجاد في المحاضرات حيث قال: إنّ المتفاهم العرفيّ من الجملة الفعليّة التي تستعمل في مقام الإنشاء غير ما هو المتفاهم العرفيّ منها إذا استعملت في مقام الإخبار مثلاً المستفاد عرفاً من مثل قوله عليه السلام: يعيد الصلاة أو يتوضّأ أو يغتسل

للجمعة والجنابة أو ما شاكل ذلك على الأوّل ليس إلّا الطلب والوجوب كما أنّ المستفاد منها على الثاني ليس إلّا ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها فإذن كيف يمكن القول بأنّها تستعمل في كلا المقامين في معنى واحد.(١)

وممّا ذكر يظهر ما في نهاية الأفكار حيث ادّعى الوجدان على أنّه لاعناية في استعمال الجمل الخبريّة حين دلالتها على الطلب وأنّه لافرق بين نحو استعمالها حين الإخبار بها ونحو استعمالها حين إفادة الطلب.(٢)

لما عرفت من أنّ المتفاهم العرفيّ هو كونها مستعملة للإيجاد والإنشاء ودعوى الوجدان على عدم العناية لايصدقها الوجدان فالجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب محتاجة إلى عناية و تكون مجازاً.

و على ما ذكرنا من إنشاء الترخيص والتجويز بالجملة الخبريّة لاحاجة إلى تكلّف و مؤونة زائدة. فقوله‌ﷺ «يتكلّم» في مقام توهّم الحذر لإنشاء تجويز التكلّم لا للإخبار عن التكلّم.

ثمّ إنّ نفس البعث بالجملة الخبريّة كالبعث بالصيغة حجّة عقلائيّة على لزوم الإتيان بالعمل فينتزع عنه الوجوب من دون فرق بينهما فالوجوب في الجملة الخبريّة كالوجوب في صيغة «افعل» أمر انتزاعيّ بعد تحقّق البعث وحكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان فلاتصل النوبة بكونه مدلولاً للجملة كما لا حاجة أيضاً إلى مقدّمات الحكمة و لا إلى دعوى الانصراف كما مرّ في صيغة «افعل» حرفاً بحرف.

ثمّ ينقدح ممّا مرّ ـ سابقاً من أنّه لا دليل على لزوم استعمال كلّ مجاز في ما وضع له وجعله عبرة إلى المقصود المجازيّ بل ربما لايمكن كما في استعمال اللفظ في اللفظ ـ ما

---

(١) المحاضرات ٢/١٣٦.

(٢) نهاية الأفكار ١/٢١٥.

في تهذيب الأُصول من أنّ ما ذكرنا سابقاً في تحقيق معنى المجاز وأنّه استعمال فيما وضع له بجعله عبرة إلى المقصود يوضّح كيفيّة دلالتها على البعث فالجمل الخبريّة مستعملة في معانيها الإخباريّة بدعوى تحقّقها من المخاطب وأنّه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر بل فطرته السليمة ورشده في حيازة المصالح تبعثه إليه بلا دعوة داع. انتهى

و ذلك لما عرفت من أنّ استعمالها في معانيها الإخباريّة لاملزم له مع ما فيه من التكلّف بل الجمل الخبريّة مستعملة للإيجاد لا للحكاية.

فتحصّل أنّ الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب كصيغة الأمر في إفادة إنشاء البعث والوجوب من دون فرق بينهما و دعوى الآكديّة غير ثابتة إلّا في بعض المقامات الأدبيّة الخاصّة دون المحاورات العرفيّة فلا تغفل.

الخلاصة:

أنّ جماعة ذهبوا إلى أنّ الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب مستعملة في معناها من الإخبار وإنّما التفاوت بينها وبين الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الإخبار بالدواعي إذ الداعي في الخبريّة هو الإخبار والإعلام بوقوع الشيء لشيء بخلاف المستعملة في مقام الطلب فإنّ الداعي فيها هو البعث الحقيقيّ.

واستشكل فيه بأنّ لازم استعمال الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب في معناها من ثبوت الشيء لشيء هو الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كثيراً ما في الخارج.

وأُجيب عنه بأنّه إنّما يلزم ذلك إذا أتى بها بداعي الإخبار لابداعي البعث فإذا جيئ بالنسب الخبريّة توطئة لإفادة أمر آخر لايكون المقصود الأصليّ هو الإخبار فلايرد على ذلك باستلزام الكذب لو أُريد من قوله ﷺ «يعيد» ونحوه الجمل المستعملة في معناها لأنّ النسبة في قولهم يعيد جيئ بها توطئة لإفادة إرادة البعث، والصدق والكذب يلاحظان بالنسبة إلى النسبة الحكميّة المقصودة بالأصالة دون النسب التي جيئ بها توطئة لإفادة أمر آخر ولذا لايسند الكذب إلى القائل بأنّ زيداً كثير الرماد توطئة لإفادة جوده وإن لم يكن له رماد أو كان و لم يكن كثيراً وإنّما يسند إليه الكذب لو لم يكن زيد جواداً.

والإنصاف أنّ هذا القول لايخلو عن تكلّف والأولى أن يقال إنّ الظاهر من الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب عرفاً في مثل قولنا بعت وانكحت ويعيد هو الإنشاء لا الإخبار بداعي الإنشاء والبعث فهذه الجمل من الموجدات لا الحاكيات وحملها على الإخبارات بعيد عن أذهان العرف وإن كان ممكناً كما عرفت.

ثمّ إنّ كيفيّة استفادة الوجوب منها كاستفادة الوجوب من صيغ الأمر وعليه

فنفس البعث بالجملة الخبريّة كالبعث بالصيغة موضوع لحكم العقلاء بكونه حـجّة على لزوم الإتيان فينتزع منه الوجوب فلاتكون الجمل الخبريّة مستعملة في الوجوب كما لايكون الوجوب مستفاداً منها بمقدّمات الحكمة أو بالانصراف كما مرّ تفصيل ذلك في صيغ الأمر.

المبحث الرابع: في التعبّديّ والتوصّليّ:

والبحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في مفهوم التعبّديّ والتوصّليّ:

ذكر لها تعريفات مختلفة منها ما حكي عن الشيخ الأعظم‌ في تقريراته من أنّ التعبّديّ هو مايشترط فيه القربة والتوصّليّ ما لايشترط فيه القربة سواء في ذلك في كون الواجب من المهيّات المخترعة كالصلاة والحجّ ونحوهما أو لا كالذبح والنحر والحلق والتقصير. انتهى

و من المعلوم أنّ لازم اشتراط القربة في التعبّديّ هو أنّ أمر الواجب فيه لايسقط ولايحصل الامتثال به في حاقّ الواقع إلّا بإتيانه بقصد القربة بخلاف التوصّليّ فإنّه يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتّفق من دون حاجة إلى قصد القربة ويصحّ لذلك تعريف التعبّديّ بما لايسقط أمره و لايحصل الامتثال به في حاقّ الواقع إلّا بإتيانه بقصد القربة والتوصّليّ بما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتّفق.

لايقال: إنّ تعريف التعبّديّ ليس بجامع لأنّ العبادات الذاتيّة كالسجود لله تعالى لم‌يشترط فيها قصد القربة لفرض ذاتيّة العبادة لها من دون حاجة إلى قصد القربة فيها فلايشمل تعريف التعبّديّ لأمثالها مع أنّها من العبادات فالتعريف ليس بجامع كما أنّ تعريف التوصّليّ ليس بمانع فإنّه يشمل العبادات الذاتيّة مع أنّها ليست

بالتوصّليّ إذ العبادات الذاتيّة يسقط أمرها بنفس الإتيان من دون حاجة إلى قصد القربة.

لأنّا نقول أنّ العبادات الذاتيّة خارجة عن محلّ كلامنا إذ لايمكن احتمال التوصّليّة فيها قال في منتهى الأصول وأمّا ما يكون عبادة ذاتاً وإن لم‌يكن لها أمر بل كان منهيّاً عنها فأجنبيّ عن محلّ كلامنا وما نحن بصدده من التمسّك بالإطلاق لإثبات التوصّليّة في مورد الشكّ.(١)

ولعلّ ذلك من جهة أنّ فرض التوصّليّ في العبادة الذاتيّة مستحيل ومع كون ثبوت التوصّليّ فيها محالاً كيف يمكن إثباته بالإطلاق.

و منها: ما في الكفاية من أنّ الوجوب التوصّليّ هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرّد حصول الواجب ويسقط بمجرّد وجوده بخلاف التعبّديّ فإنّ الغرض منه لايكاد يحصل بذلك بل لابدّ في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى.

أورد عليه في منتهى الأُصول بأنّ وظيفة العبد هو إتيان المأمور به وأمّا تحصيل الغرض فليس من وظيفته ولاطريق إلى تحصيله إلّا إتيان المأمور به والكيفيّة التي يعتبرها العقل في مقام الإطاعة لأنّه هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان.(٢)

و فيه أنّ المفاد من التعريف المذكور ليس هو وجوب تحصيل الغرض حتّى يرد عليه بأنّ تحصيل الغرض ليس من وظائف المكلّفين بل المراد منه أنّ كلّ واجب يكون بحسب الواقع ونفس الأمر ممّا يكون الغرض منه حاصلاً بمجرّد وجوده هو التوصّليّ بخلاف التعبّديّ فإنّ الغرض منه لايحصل بدون الإتيان به متقرّباً ولاإشكال

---

(١) منتهى الأُصول ١/١٢٨.

(٢) نفس المصدر ١/١٢٧.

في التعريف المذكور عدى ما مرّ من الإشكال السابق والجواب الجواب.

ومنها: أنّ التعبّدي ما يعتبر فيه المباشرة والتوصّلي ما لايعتبر فيه المباشرة لسقوط الذمّة بفعل الغير تبرّعاً أو استنابة.

و فيه أنّه منقوض بوجوب ردّ السلام والمضاجعة وغيرها من التوصّليّات التي لايجوز فيها الاستنابة والتبرّع.

ومنها: أنّ التعبّدي هو ما لايدرك العقل ملاكه بخلاف التوصّلي أو ما لايكون الغرض منه معلوماً للمكلّف بخلاف التوصّلي.

وفيه منع واضح لأنّ الملاك والغرض في كثير من التوصّليّات ليسا بمعلومين كما أنّهما في كثير من العبادات كانا معلومين فالتعريف ليس بجامع ولا بمانع.

المقام الثاني: في إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف شرعاً:

ولايخفى عليك أنّ القدماء من علمائنا إلى زمان الشيخ الأنصاريّ (قدّس الله أسرارهم) على ما في نهايةالأصول كانوا يعدّون قصد القربة في العبادات في عداد سائر شرائط المأمور به وأجزائه من غير تعرّض لورود إشكال في المقام.

ثمّ استشكل الشيخ الأعظمؒ في إمكان أخذ قصد القربة وقد أرسل تلامذة الشيخ ومن بعدهم عدم جواز أخذ القربة في المأمور به إرسال المسلّمات وتصدّى كلّ واحد منهم للاستدلال على هذا الأمر بوجوه عديدة ونحن نرجّح ماذهب إليه القدماء من إمكان أخذ قصد القربة في العبادات كسائر الشرائط والأجزاء ولابدّ لنا من ذكر الوجوه التي استدلّ بها على عدم الإمكان حتّى يتبيّن أنّه لامانع من الأخذ بقصد القربة كسائر شرائط المأمور به والوجوه ترجع إمّا إلى الامتناع في مقام الأمر والتكليف وإمّا إلى الامتناع في مقام الامتثال.

وجوه الامتناع في مقام الأمر والتكليف:

منها: أنّ الأمر يتوقّف على تحقّق موضوعه بتمام أجزائه توقّف العرض على معروضه فلوكان قصد الأمر مأخوذاً في الموضوع لزم الدور لعدم تحقّق الموضوع بتمام أجزائه التي منها قصد الأمر إلّا بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقّف على الموضوع والموضوع على الامر.

قال الشيخ الأعظم‌ على ما في تقريراته: إنّ القربة عبارة عن الإتيان بالفعل المأمور به على وجه يكون الداعي إليه هو الأمر فهذه من الاعتبارات اللاحقة للفعل بعد ملاحظة كونه مأموراً به و أمّا قبل أن يجعل الفعل مأموراً به لاوجه لأن يلاحظ مقيّداً بالقربة أو مطلقاً كما يصحّ أن يلاحظ مقيّداً بوقوعه في زمان كذا أو مكان كذا أو عن آلة كذا ونحوها وأن يلاحظ مطلقاً.

وإذا كان القيد من القيود التي لايتحقّق إلّا بعد اعتبار الأمر في المطلق فلايصحّ الاستناد إلى إطلاق اللفظ في رفع الشكّ في مثل التقييد المذكور لأنّ المفروض أنّه ليس من قيوده مع قطع النظر عن الأمر.

لايقال: إنّ التمسّك بإطلاق المادّة في محلّه إذ يصحّ أن يقيّد الفعل بعدم الدواعي المنتقشة في النفس باعتبار قواها الشهوانيّة وغيرها ممّا لايرجع إلى الأمر وحيث انّ المفروض استحالة صدور الفعل الاختياريّ من الفاعل من دون مايدعوه إلى الفعل فلامناص للمكلّف إلّا إتيانه بداعي الأمر ففيما إذا شكّ في التعبّديّة والتوصّليّة يمكن الأخذ بإطلاق الفعل المحتمل تقييده بعدم الدواعي النفسانيّة.

لأنّا نقول: ذلك وهم فاسد إذ لافرق فيما يمتنع تقييده بشيء بين أن يكون القيد هو ذلك الشيء أو عدم أضداده على وجه يفضي بالأخرة إليه وعلى تقدير عدم الإفضاء لايجدي شيئاً إذ لعلّه يكتفى بغيره كما هو ظاهر وبالجملة فالفعل الملحوظ فيه لحوق الأمر موضوع للامتثال ولايعقل اعتبار شيء في نفس الفعل فيما إذا كان

عروضه عليه بواسطة الأمر المتأخّر عنه رتبة.

ومن ذلك يعرف أنّ التفصيل بين ما إذا كان الكاشف عن الطلب هو اللفظ وما إذا كان الطلب مدلولاً عليه بوجه من الوجوه اللبّيّة ممّا لا وجه له إذ الدالّ على التقييد المذكور على تقدير وجوده ممّا لايفرق فيه الأدلّة اللفظيّة و اللبّيّة على نحو اختلاف فيهما وعلى تقدير عدمه فلافرق فيهما أيضاً.

وتبعه في الكفاية حيث قال: إنّ التقرّب المعتبر في التعبّديّ إن كان بمعنى قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره كان ممّايعتبر في الطاعة عقلاً لا ممّا أُخذ في نفس العبادة شرعاً وذلك لاستحالة أخذ ما لايكاد يتأتّى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً أو شطراً.

و يمكن الجواب عنه بما حكي عن سيّد الأساتيذ السيّد محمّد الفشاركيّ في الوقاية: وأمّا توقّف الأمر على الموضوع فإن أُريد توقّفه عليه في الخارج فهو باطل ضرورة أنّ الأمر لايتعلّق بالموضوع إلّا قبل وجوده وأمّا بعده فهو مستحيل لامتناع طلب الحاصل وإن أُريد توقّفه تصوّراً فسلّم ولكن لايلزم منه الدور لأنّ قصارى ما فيه توقّف الموضوع على الأمر بحسب وجوده الخارجيّ وتوقّف الأمر على الوجود الذهنيّ للموضوع فلادور.[1]

و إليه يؤول ما في نهاية الأُصول من أنّ الموضوع أعني المتعلّق بوجوده الذهنيّ متقدّم على الأمر ولاينافي ذلك كونه بوجوده الخارجيّ متأخّراً عن الأمر ومتوقّفاً عليه ولايعقل أن يكون المتعلّق بوجوده الخارجيّ متقدّماً عليه وإلّا لكان الأمر به طلباً للحاصل وبالجملة المتوقّف على الأمر غير ما يتوقّف الأمر عليه. انتهى

و زاد على ذلك في تعليقة الإصفهانيّ بمنع لزوم تقدّم الموضوع والمتعلّق

---

(١) الوقاية/٢٢١.

بالوجود الذهنيّ أيضاً حيث قال: إنّ الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيّة لا من قبيل عوارض الوجود كي يتوقّف عروضه على وجود المعروض وعارض الماهيّة لايتوقّف ثبوته على ثبوتها بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله والنوع بالتشخّص إذ من الواضح أنّ الحكم لايتوقّف على وجود موضوعه خارجاً كيف و وجوده خارجاً يسقط الحكم فكيف يعرضه كما لايتوقّف على وجوده ذهناً بداهة أنّ الفعل بذاته مطلوب لابوجوده الذهنيّ بل الفعل يكون معروضاً للشوق النفسانيّ في مرتبة ثبوت الشوق حيث انّه لايتشخّص إلّا بمتعلّقه كما في المعلوم بالذات بالنسبة إلى العلم فما هو لازم توقّف العارض على معروضه هذا النحو من الثبوت.[1]

ويمكن أن يقال إنّ قياس الأحكام بعوارض الماهيّة كما ترى لأنّ متعلّق الأحكام وإن كان من جهة كونه معروضاً للشوق النفسانيّ في مرتبة ثبوت الشوق ويكون مثل عوارض الماهيّة ولكنّه غير الحكم ذاتاً إذ إرادة الصلاة غير الصلاة المتصوّرة والمتعلّق بما هو هو مقدّم على الحكم تصوّراً و لايقاس أيضاً بباب العلم والمعلوم بالذات لأنّهما متّحدان بالذات بخلاف الحكم والمتعلّق فإنّهما ليسا بمتّحدين وإن كانا من حيث الإرادة والمراديّة متّحدين إلّا أنّ اتّحادهما من هذه الحيثيّة لايستلزم اتّحادهما من حيث ذاتهما لوضوح اختلاف الحكم مع متعلّقه إذ ليس الإرادة والشوق عين الصلاة كما أنّ الصلاة ليست عين الإرادة وعليه فموضوع الحكم محقّق بالتصوّر لا بالإرادة ومقدّم على الحكم وإن كان مراديّة الموضوع محقّقة بالإرادة ومجرّد عدم دخالة الوجود الذهنيّ كالخارجيّ لايوجب أن ننكر تقدّم المتعلّق بوجوده الفرضيّ اللافراغيّ التصوّريّ.

وممّا ذكر يظهر أيضاً ما في تهذيب الأصول حيث قال: إنّ المراد من الحكم إن

---

(١) نهاية الدراية ١/ ١٩٤.

كان هو الإرادة باعتبار كونها مبدءً للبعث ففيه أنّها قائمة بالنفس قيام المعلول بعلّته ولها إضافتان إضافة إلى علّته أي النفس وإضافة إلى المتصوّر أعني الصورة العلميّة للمراد فهي كإضافة العلم إلى المعلوم بالذات في كلتا الإضافتين. وإن كان المراد هو الوجوب والندب وغيرهما فهي أمور اعتباريّة لا خارج لها وراء الاعتبار حتّى تكون قائمة بالموضوعات أو المتعلّقات.(١)

لمّا عرفت من أنّ قياس الحكم بالعلم ليس في محلّه فإنّ العلم عين المعلوم والمعلوم عين العلم هذا بخلاف الحكم والموضوع فإنّهما متغايران ذاتاً لأنّ الموضوع أمر ذهنيّ وراء الإرادة المتعلّقة به وتعلّق الإرادة بالموضوع متأخّر عن تصوّر الموضوع.

هذا مضافاً إلى أنّ الوجوب والندب وغيرهما من الأمور الانتزاعيّة التي تفترق عن الاعتباريّة بلزوم وجود منشأ الانتزاع في الخارج ولو كان هو الوجود الذهنيّ.

وعليه فاللازم في تعلّق الحكم هو تقدّم الموضوع ذهناً بناء على أنّ المراد من الحكم هو الإرادة والشوق كما أنّ انتزاع الوجوب أو الندب متوقّف على تقدّم البعث من المولى مع عدم اقترانه بالقرينة الدالّة على الندب في الوجوب و اقترانه بالقرينة المذكورة في الندب. نعم يكفي فيه التقدّم الذهنيّ كما لايخفى.

فالأولى في الجواب هو ما ذهب إليه السيّد الأستاذ من أنّ تقدّم الموضوع ذهناً لايوجب الدور لأنّ المتوقّف عليه الأمر هو الموضوع الذهنيّ والمتوقّف على الأمر هو الموضوع الخارجيّ فالمتوقّف عليه الأمر والمتوقّف على الأمر متغايران فلايلزم الدور.

و منها: ما ذهب إليه صاحب الوقاية من استحالة أخذ الأمر وكلّ ما ينشأ من

---

(١) تهذيب الأصول ١/ ١٤٨.

قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، و قال: استحالة ذلك أوضح من أن يحتاج إلى البرهان وقال: وجه الاستحالة هو تأخّر الحكم من الموضوع رتبة مع أنّ اللازم في القيد والمقيّد هو أن يكونا في مرتبة واحدة بحيث يتمكّن الآمر من النظر إليهما معاً بلحاظ واحد وطلب أحدهما مقيّداً بالآخر والحكم لتأخّره الرتبيّ لايتصوّره الذهن إلّا بعد تصوّر موضوعه ولهذا امتنع تعليق الأمر على كلّ من الإطاعة والعصيان وامتنع الحكم بقيد الشكّ في ذلك الحكم بعينه أو بقيد الظنّ به كما يأتي بيانه في الترتّب وبالجملة لابدّ للحكم من موضوع مستقلّ بنفسه متصوّر قبل الحكم لكي يعرضه الحكم وأمّا صياغة الموضوع من الحكم فإن لم‌يكن دوراً اصطلاحيّاً فهو (أخوه غذته أمّه بلبانها) بل هو أوضح فساداً من الدور ولايمكن إصلاحه بما ذكره في الجواب عن الدور.(١)

وأنت خبير بأنّ تأخّر الحكم رتبة من الموضوع لايمنع عن إمكان لحاظهما معاً. ألا ترى أنّ السبب والمسبّب يمكن ملاحظتهما معاً والتقدّم والتأخّر الوجوديّ بينهما لايمنع عن ملاحظتهما معاً وعليه فيمكن تصوّر الحكم بشخصه قبل وجوده وتصوّر الموضوع كالصلاة ثمّ يتقيّد الموضوع كالصلاة بتصوّر الحكم إذ تصوّرهما في مرتبة واحدة ولاتقدّم وتأخّر في تصوّرهما وإن كانا بحسب الوجود متقدّماً ومتأخّراً فلاتغفل.

و منها: أنّ التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظين (اللحاظ الآليّ واللحاظ الاستقلاليّ) لأنّ الموضوع بقيوده لابدّ وأن يكون ملحوظاً استقلالاً والأمر بما أنّه طرف لإضافة القيد المأخوذ في الموضوع لابدّ من لحاظه أيضاً استقلالاً والأمر بما أنّه آلة البعث إلى المطلوب لايلحظ إلّا آلة إليه فيجمع فيه بين اللحاظين المتنافيين.

---

(١) الوقاية/٢٢٢.

و فيه كما في تهذيب الأصول أنّ اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا في وقت واحد إذ اللحاظ الاستقلاليّ مقدّم على الآليّ منهما لما عرفت من أنّ الموضوع بتمام قيوده ومنها قصد الأمر على المفروض مقدّم تصوّراً على الأمر والبعث فاللحاظ الاستقلاليّ المتعلّق بالموضوع في ظرف التصوّر وقيوده متقدّم على الإنشاء و على الاستعمال الآليّ.(١)

و منها: أنّ فعليّة الحكم متوقّفة على فعليّة موضوعه فإذا كان الحكم نفس موضوعه أو جزءً منه لزم توقّف فعليّة الشيء على فعليّة نفسه.

و فيه كما في بدائع الأفكار أنّا لانسلّم أنّ فعليّة الحكم متوقّفة على فعليّة وجود موضوعه خارجاً بل فعليّته متوقّفة على فعليّة فرض وجود موضوعه وتقديره في الذهن فالحكم يكون فعليّاً بنفس إنشائه وجعله لموضوعه المفروض في مقام التشريع وإن لم يكن وجوده خارجاً فعليّاً.(٢)

هذا مضافاً إلى ما في تهذيب الأصول من أنّ فعليّة التكليف لاتتوقّف على فعليّة الموضوع توقّف المعلول على علّته بل لابدّ في حال فعليّة الحكم من فعليّة الموضوع ولو صار فعليّاً بنفس فعليّة الحكم لأنّ الممتنع هو التكليف الفعليّ بشيء لم يكن متحقّقاً بالفعل وأمّا التكليف الفعليّ بشيء يصير فعليّاً بنفس فعليّة الحكم لم يقم دليل على امتناعه بل الضرورة قاضية بجوازه.(٣)

وحاصله: أنّ مع عدم كون التوقّف توقّفاً عليّاً ومعلوليّاً لايلزم الدور وإن لم يتحقّق فعليّة الحكم بدون فعليّة الموضوع بل لابدّ من المقارنة بينهما ولامحذور في

---

(١) تهذيب الأُصول ١/ ١٥٠.

(٢) بدائع الأفكار ١/ ٢٢٤.

(٣) تهذيب الأُصول ١/ ١٥٢.

ذلك.

و يمكن أن يقال: إنّ عدم كون التوقّف عليّاً ومعلوليّاً فيما إذا لم يكن الحكم مأخوذاً في ناحية الموضوع وإلّا فإن كان اللازم هو فعليّة وجود الموضوع خارجاً لزم محذور الدور لأنّ فعليّة الحكم متوقّفة على فعليّة الموضوع خارجاً وفعليّة الموضوع خارجاً متوقفة على فعليّة أجزائه والمفروض أنّ من أجزائه نفس الحكم فيتوقّف فعليّة الحكم على فعليّة الحكم وعليه فالمحذور لايرفع إلّا بما في بدائع الأفكار من أنّ المتوقّف عليه فعليّة الحكم هو فرض وجود الموضوع وتقديره في الذهن.

و منها: أنّ الإنشاء حيث أنّه بداعي جعل الداعي فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليّة الشيء لعليّة نفسه وكون الأمر محرّكاً إلى محرّكيّة نفسه وهو كعلّيّة الشيء لنفسه محال لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه.

توضيح ذلك أنّ الأمر لايدعو إلّا إلى متعلّقه والمتعلّق هنا على المفروض هو الشيء المقيّد بقصد الأمر وعليه فنفس الصلاة ليست مأموراً بها حتّى يقصد المكلّف امتثال أمرها والدعوة إلى امتثال المقيّد بقصد الامتثال محال لاستلزامه كون الأمر داعياً إلى داعويّة نفسه ومحرّكاً لمحرّكيّة نفسه وهو عين عليّته لعليّة نفسه ولافرق بين عليّة الشيء لنفسه وعليّته لعلّته في الاستحالة للزوم تقدّم الشيء على نفسه في كلتا الصورتين.

و فيه أوّلاً كما في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ أنّ المحذور إنّما يرد إذا أخذ الإتيان بداعي الأمر بنحو الشرطيّة أو بنحو الجزئيّة وأمّا إذا لوحظ ذات المأتيّ وبداعي الأمر أي هذا الصنف من نوع الصلاة وأمر به فلايرد هذا المحذور.(١)

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الجواب المذكور التزام بالإشكال في صورة أخذ القربة في

---

(١) نهاية الدراية ١/١٩٥.

المتعلّق شطراً أو شرطاً وهو كما ترى.

و ثانياً كما في المحاضرات: أنّ الإشكال المذكور يقوم على أساس أن يكون ما أُخذ داعويّته في متعلّق الأمر كالصلاة مثلاً عين مايدعو إليه فعندئذ بطبيعة الحال يلزم داعويّة الأمر لداعويّة نفسه ولكنّ الأمر ليس كذلك فإنّ المأخوذ في المتعلّق إنّما هو داعويّة الأمر الضمنيّ ومايدعو إلى داعويّته إنّما هو أمر ضمنيّ آخر. ومن الطبيعيّ أنّه لامانع من أن يكون أحد الأمرين متعلّقاً لأمر آخر ويدعو إلى داعويّته بداهة أنّه لايلزم من ذلك داعويّة الأمر لداعويّة نفسه.

بيان ذلك أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة مثلاً مع داعويّة أمرها الضمنيّ بطبيعة الحال ينحلّ ذلك الأمر إلى أمرين ضمنيّين: أحدهما متعلّق بذات الصلاة والآخر متعلّق بداعويّة هذا الأمر يعني الأمر المتعلّق بذات الصلاة ولامحذور في أن يكون الأمر الضمنيّ يدعو إلى داعويّة الأمر الضمنيّ الآخر كما أنّه لامانع من أن يكون الأمر النفسيّ الاستقلاليّ يدعو إلى داعويّة الأمر النفسيّ الآخر كذلك. نعم لو كان المأخوذ فيه الأمر النفسيّ الاستقلاليّ لزم داعويّة الأمر لداعويّة نفسه.[1]

و لايخفى أنّ الجواب المذكور يكون مبتنياً على تصوّر قصد الأمر في المتعلّق بنحو الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة لاتصوّر قصد شخص الأمر الموجود بعده وإلّا لزم المحذور المذكور وتوضيح المقصود أنّ الأمر تعلّق بالصلاة مثلاً مع قصد الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة وهذا الأمر المتعلّق بالصلاة مع قصد الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة ينحلّ إلى أمرين ضمنيّين لأنّ الأمر بالمركّب أمر بأجزائه والأجزاء في المقام هي الصلاة وقصد الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة فهنا أمر ضمنيّ متعلّق بنفس الصلاة وأمر ضمنيّ متعلّق بالأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة وحيث أنّ الأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة

---

(١) المحاضرات ٢ / ١٧٠.

ليس مصداقه إلّا الأمر الضمنيّ المتعلّق بها الناشئ عن الأمر بالمركّب فيرجع الأمر الضمنيّ المتعلّق بالأمر الكلّيّ المتعلّق بالصلاة إلى الأمر الضمنيّ المتعلّق بالصلاة ولاإشكال في مغايرتها ومع المغايرة لايرد المحذور من داعويّة الأمر لداعويّة نفسه.

أُورد عليه بأنّ دعوة الأمر إلى إيجاد القيود والأجزاء بعين الدعوة إلى إيجاد المركّب والمقيّد ولذا يكون إيجاد القيد أو الجزء امتثالاً للأمر المتعلّق بالمقيّد والمركّب لاامتثالاً لأمرهما الضمنيّ أو الانحلاليّ كما اشتهر بين القوم لأنّ العقل حاكم على أنّ كيفيّة امتثال الأمر المتعلّق بالمركّب والمقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء وإيجاد القيود فحينئذ فالجزء أو القيد ليس غير مدعوّ إليهما رأساً ولامدعوّ إليهما بدعوة خاصّة منحلّة بل مدعوّ إليهما بعين دعوته إلى المركّب أو المقيّد إذ الأمر واحد والمتعلّق فارد وعليه فلامجال للأمر الضمنيّ حتّى يجاب عن الإشكال بأنّ تعلّق الأمر الضمنيّ بالأمر الضمنيّ لايلزم المحذور.(١)

يمكن أن يقال كما افاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ: إنّ حكم العقل بأنّ كيفيّة امتثال الأمر المتعلّق بالمركّب والمقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء وإيجاد القيود لايستلزم عدم وجود الأوامر الضمنيّة بل يدلّ على وجودها وجود الثواب والأجر إذا أتى بأحد أجزاء المركّب التوصّليّ بقصد الأمر بالمركّب مع وجود سائر الأجزاء بنفسها من دون قصد إذ بقاء الأمر المتعلّق بالمركّب مع وجود سائر الأجزاء بنفسه لا معنى له فوجود الثواب مع قصد الأمر في بعض أجزائه ليس إلّا من جهة انحلال الأمر المتعلّق بالمركّب إلى أوامر ضمنيّة بحسب تعدّد الأجزاء ومن المعلوم أنّ كلّ واحد منها يصلح للتقرّب كما أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب يصلح لذلك.

وهكذا لو اجلس شخص تجاه القبلة بحيث لم‌يتمكّن من الاستدبار أو

---

(١) راجع تهذيب الأُصول ١٥٤/١.

الانحراف عن القبلة ثمّ حضر وقت الصلاة فلاإشكال في كونه مكلّفاً بـإتيان سـائر أجزاء وشرائط الصلاة مع قصد القربة مع أنّ بقاء الأمر المتعلّق بالمـركّب مع وجود بعضها كالاستقبال المذكور لامعنى له فالتكليف بالأجزاء والشرائط الباقية ليس إلّا من جهة وجود الأوامر الضمنيّة وكفايتها لقصد القربة فافهم.

وثالثاً كما في تهذيب الأصول أنّ الجواب عنه يظهر بتوضيح أمرين:

الأوّل: أنّ متعلّقات الأوامر ليست إلّا المهيّات المعقولة لاأقول إنّ المأمور به إنّما هي الصلاة في الذهن حتّى يصير امتثاله محالاً بل طبيعة الصلاة بما أنّها مهيّة كلّيّة قابلة للانطباق على كثيرين والوجود الذهنيّ آلة تصوّرها فالبعث إليها في الحقيقة أمر بإيجادها وتحصيلها فهي بما أنّها مفهوم مأمور به ومعروض للوجوب ومتعلّق للحكم على تسامح في إطلاق العرض عليه والوجود الخارجيّ مصداق للمأمور به لانـفس الواجب ولذلك يكون الخارج ظرف السقوط دون الثبوت وعليه فالموضوع في المقام ليس إلّا الصلاة المتصوّرة مع قصد أمرها والإنشاء والأمر إنشاء على ذلك المقيّد.

الثاني: أنّ الأمر ليس إلّا المحرّك والباعث الإيقاعيّ لا المحرّك الحقيقيّ والباعث التكوينيّ ولهذا ليس شأنه إلّا تعيين موضوع الطاعة من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلّف تكويناً وإلّا لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعة بل المحرّك والداعي حقيقة ليست إلّا بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلّف كمعرفته لمقام ربّه ودرك عظمته وجلاله وكبريائه أو الخوف من سلاسله وناره أو الطمع في رضوانه وجنّته فحينئذ نقول:

إن أراد القائل من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكيّة نفسه أنّ الأمر الإنشائيّ المتعلّق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال فقد عرفت أنّ الإنشاء والإيقاع لايحتاج إلى مؤونة أزيد من تصوّر الطرفين مع أنّه قد أقرّ بصحّة ذلك الإيقاع وإن أراد أنّ الأمر المحرّك للمكلّف تكويناً محرّك إلى محرّكيّة نفسه فهو باطل بحكم الأمـر الثـاني وإنّ نسـبة

التحريك إليه بضرب من التشبيه إذ العبد إذا أدرك استحقاق المولى للإطاعة أو خاف من ناره وغضبه و رأى أنّ الإطاعة لايحقّق إلّا بالإتيان بالصلاة المقيّدة فلامحالة يقوم بامتثاله كيف ما أمر.[1]

وجه الامتناع في مقام الامتثال:

وهوأنّ صاحب الكفاية بعد اعترافه بإمكان تعلّق التكليف على الصلاة مع تصوّر الأمر بها استشكل فيه من جهة عدم التمكّن من الإتيان بالصلاة بداعي الأمر المتوجّه إليها لأنّ المفروض أنّ متعلّق التكليف هو المقيّد وهو الصلاة بداعي الأمر إليها وليست الصلاة بنفسها متعلّقة للأمر حتّى يمكن الإتيان بها بداعي أمرها وحيث إنّ ذات المقيّد لاتكون مأموراً بها لأنّ الجزء التحليليّ لايتّصف بالوجوب أصلاً إذ المأمور به ليس إلّا وجوداً واحداً وهو المقيّد وهو يكون واجباً بالوجوب النفسيّ فلامجال لدعوى أنّ نفس الصلاة تكون مأموراً بها بالأمر بالصلاة مقيّدة بداعي الأمر بها..

ثمّ قال: إن قلت: نعم لكنّه إذا أُخذ قصد الامتثال شرطاً وأمّا إذا أُخذ شطراً فلامحالة نفس الفعل الذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلّقاً للوجوب إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر ويكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياريّ فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختياريّاً إلّا أنّ إرادته حيث لاتكون بإرادة أُخرى وإلّا لتسلسلت. ليست اختياريّة كما لايخفى، إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه

---

(١) تهذيب الأُصول ١/١٥٣ - ١٥٤.

في ضمن إتيانه بهذا الداعي ولايكاد يمكن الإتيان بالمركّب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره. انتهى

وفيه أوّلاً: كما في نهاية الأُصول إنّا لانحتاج في إيجاد الصلاة بداعي الأمر إلى تعلّق الأمر بذات الصلاة بل نفس الأمر بالمقيّد أو المركّب يدعو إليها أيضاً ويكفي أيضاً في مقرّبيّتها وعباديّتها إتيانها بداعي هذا الأمر وذلك لما عرفت من أنّه يكفي في عباديّة الأجزاء التحليليّة والخارجيّة والمقدّمات الوجوديّة والعلميّة إتيانها بداعي الأمر المتعلّق بالكلّ وبذي المقدّمة.

إلى أن قال: فإنّ الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلّقه كذلك يكون داعياً إلى كلّ ما له دخل في تحقّقه من غير احتياج في مدعوّيتها للأمر إلى تعلّق أمر بها على حدة.(١)

وتبعه في تهذيب الأُصول حيث قال: ولكن دعوة الأمر إلى إيجاد القيود والأجزاء بعين الدعوة إلى إيجاد المركّب والمقيّد وإيجاد القيد أو الجزء امتثال للأمر المتعلّق بالمقيّد والمركّب لاامتثال لأمرهما الضمنيّ أو الانحلاليّ كما اشتهر بين القوم لأنّ العقل حاكم على أنّ كيفيّة امتثال الأمر المتعلّق بالمركّب والمقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء وإيجاد القيود فحينئذٍ فالجزء أو القيد ليس غير مدعو إليهما رأساً ولا مدعوّ إليهما بدعوة خاصّة منحلّة بل مدعوّ إليها بعين دعوته إلى المركّب أو المقيّد إذ الأمر واحد والمتعلّق فارد.

إذا عرفت ذلك تقدر على حلّ العويصة إذ المأمور به وإن كان هو المقيّد بقصد الأمر وهو قد تعلّق بنعت التقيّد إلّا أنّ نفس الصلاة المأتيّ بها تكون مدعوّة بنفس

(١) نهاية الأُصول ١/ ١٠٧.

دعوة الأمر المتعلّق بالمقيّد لا بأمرها الخاصّ وهذا يكفي في مقام الاطاعة.[١]

هذا كلّه مع عدم القول بوجود الأمرالضمنيّ وإلّا فهو كاف أيضاً لقصد الامتثال كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أنّه لاوجه للتفرقة بين التقييد والتركيب فإن كانت الإرادة غير اختياريّة وكان هذا مانعاً من جعلها جزءاً وشطراً كان ذلك أيضاً مانعاً من شرطيّتها فلم خصّ الإشكال بصورة جزئيّتها؟ هذا مع ماعرفت من أنّ الملاك في اختياريّة الإرادة هو الذي أفاده سيدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ من التمكّن من الخلاف وهو موجود في الارادة فلاحاجة في اختيارية الإرادة إلى كون الإرادة بالارادة حتّى يستلزم اختياريّة الإرادة التسلسل في الإرادة و تكون محالاً.

وممّا ذكر يظهر ما في نهاية الأُصول حيث ذهب إلى أنّ اختياريّة الإرادة بنفسها مع أنّه خلف في إمكانها.

وثالثاً: أنّه قد مضى إمكان داعويّة الأمر إلى المتعلّق المقيّد بداعي الأمر أو المركّب منه فإنّ داعويّة الأمر وتحريكه ليس كالتحريكات التكوينيّة التي تكون من العلل وقياس الأمر بالتحريك الخارجيّ ضرب من التشبيه فشأن الأمر ليس إلّا تعيين موضوع الطاعة من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلّف تكويناً وإلّا لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعة وعليه فلايلزم من تعلّق الأمر بداعي الأمر داعويّة الشيء وتحريكه إلى نفسه من دون فرق في ذلك بين أن يكون قصد الامتثال مأخوذاً بنحو الشرطيّة اوالشطريّة.

هذا مضافاً إلى أنّ الممتنع هو داعويّة الأمر إلى داعويّة نفسه وقد مرّ أنّ في المقام لايلزم ذلك بل اللازم هو داعويّة أمر ضمنيّ إلى أمر ضمنيّ آخر بناء على القول

---

(١) تهذيب الأُصول ١/ ١٥٤.

بوجود الأمر الضمنيّ.

ورابعاً أنّه لو سلّمنا امتناع الإتيان بالمركّب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره يؤول تعلّق الخطاب بالمركّب من قصد الامتثال إلى الاكتفاء بالإتيان بالصلاة مع قصد الأمر المتعلّق بالمركّب.

ومن المعلوم أنّ بمجرّد الإتيان بهذا القصد يحصل الجزء الآخر أعني قصد الامتثال قهراً ولاضير في عدم قصد الإمتثال في حصوله لعدم لزوم إتيانه بداعي القربة إذ لم يقل أحد من العلماء بلزوم إتيان داعي الأمر بقصد داعي الأمر ولا دليل عليه.

لايقال: إنّ اللازم من ذلك هو تركّب المأمور به من التعبّديّ والتوصّليّ إذ قصد القربة ليس منوطاً بقصد القربة.

لأنّا نقول: لاضير في ذلك ألا ترى أنّ الصلاة مركّبة من الأجزاء والشرائط التي بعضها ليس تعبّدياً كالطهارة الخبثيّة.

فتحصّل من جميع ماذكرناه إمكان قصد القربة في متعلّق التكليف شرعاً ولايلزم من ذلك المحذورات المذكورة في ناحية تعلّق التكليف ولافي ناحية الامتثال.

وبعبارة أُخرى كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ أنّ تعلّق إرادة الشارع بالصلاة بداعي الإرادة أمر ممكن وأدلّ شيء على إمكانه هو وجود العبادات المشروعة والأصل في وجوب الإطاعة هو إرادات المولى المكشوفة بالأوامر إذ الأوامر بما هو إنشاء أمر اعتباريّ لا أثر لها في وجوب الإطاعة بدون كشفها عن إرادات المولى ولذا إذا علم فقد الأوامر عن الإرادات كموارد التقيّة لاتجب الإطاعة كما إذا علم وجود الإرادات مع عدم تمكّن المولى من الأمر وجبت الإطاعة.

فإذا علم المكلّف بإرادة المولى للصلاة بداعي الإرادة أمكن له الإتيان بها بداعي الإرادة المتعلّقة بالمركّب وبمجرّد هذا القصد يحصل الجزء الآخر قهراً وهو كون

إتيان الصلاة بداعي الإرادة كما لايخفى.

ويتبيّن ممّا ذكر أنّ أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر مع وحدة الأمر لامحذور فيه ويكون ممكناً سواء قلنا بوجود الإرادة الضمنيّة أو لم نقل لكفاية الأمر المتعلّق بالمركّب في تحقّق الامتثال.

تصحيح أخذ قصد القربة بتعدّد الأمرين:

ولايخفى عليك بعد ما تقدّم من المباحث إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر بالأمر الواحد ولو سلّم امتناع ذلك فقد وقع الكلام في أنّه هل يمكن ذلك بتعلّق الأمرين:

أحدهما: بذات المتعلّق.

وثانيهما: بالإتيان به بداعي أمره المتعلّق به.

واشتهر نقل إمكان ذلك من الشيخ الأعظمؒ وإن كان كلام مقرّر درسه غير ظاهر في ذلك كما حقّقه صاحب الوقاية.(١)

وكيف كان فلا مانع من ذلك بل لاحيلة للمولى في بيان كون مطلوبه عباديّاً إلّا بذلك بعد فرض امتناع أخذ قصد القربة في المتعلّق بالأمر الواحد وعدم طريق عقليّ أو عقلائيّ لإفادة شرطيّة قصد القربة وأصل الاشتغال أيضاً لايفيد بعد اختصاص جريانه بما إذا لم‌يتمكّن المولى من البيان فإنّ مع التمكّن من بيان الشارع بتعدّد الأمرين فإذا لم يبيّن جرت أصالة البراءة عند الشكّ في أخذ قصد القربة وعدمه كما لايخفى.

فأخذ قصد القربة في المتعلّق بتعدّد الأمرين ممكن ويدلّ على وقوعه وجود العبادات التي قامت الضرورة والإجماع على اشتراطها بقصد القربة إذ لاطريق إلى اشتراط القربة إلّا بتعدّد الأمرين بعد فرض امتناع أخذه في المتعلّق بأمر واحد.

---

(١) الوقاية/ ٢٢٤.

أورد عليه في الكفاية أوّلاً: بالقطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبّات.

والجواب عنه واضح بعد ما عرفت من حصر الطريق إلى اعتبار قصد القربة في تعدّد الأمرين والإحالة إلى العقل لاتفيد بعد اختصاص حكمه بالاشتغال فيما إذا لم يتمكّن الشارع من البيان ولو عند بعض العقول فالغرض مع تجويز ذلك عند بعض العقول لايحصل بالإحالة بل لابدّ من البيان بتعدّد الأمرين.

قال في تهذيب الأُصول: إنّ الشرائط الآتية من قبل الأمر خارجة عن حريم الموضوع له في العبادات لكون ألفاظ العبادات موضوعة لمعنى غير مقيّد بشرائط آتية من قبل الأمر سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيح أم الأعمّ فإذن نفس الأوامر المتعلّقة بالطبائع غير متكفّلة لإفادة شرطيّتها لخروجها عن الموضوع له فلابدّ من إتيان بيان منفصل لإفادتها بعد امتناع أخذها في المتعلّق بل مع جوازه أيضاً يكون البيان لامحالة منفصلاً لعدم عين وأثر منها في الأوامر المتعلّقة بالطبائع. والإجماع والضرورة القائمتان على لزوم قصد الأمر أو التقرّب في العبادات يكشفان عن وجود أمر آخر فلاوجه لقوله: ليس في العبادات إلّا أمر واحد كغيرها .. إلى أن قال:

إنّ ماذكره في آخر كلامه من استقلال العقل بوجوب الموافقة بما يحصل به الغرض غير صحيح لأنّ مرجعه إلى أنّ العقل يستقلّ بالاشتغال ومعه لامجال لأمر مولويّ وفيه مضافاً إلى جريان البراءة في المورد كما سيأتي بيانه أنّ حكم العقل بالاشتغال ليس ضروريّاً بل أمر نظريّ تضاربت فيه الأفكار واكتفاء الشارع بحكم العقل إنّما يصحّ فيما لوكان الحكم العقليّ مقتضى جميع العقول وأمّا مع الاختلاف فلإعمال المولويّة مجال ولو لأجل ردّ القائلين بالبراءة.[1]

---

(١) تهذيب الأُصول ١٥٦/١.

ولقد أفاد وأجاد إلّا أنّ مع حصر الطريق فالأولى أن يقال: فلابدّ من إعمال المولويّة ولو لأجل ردّ القائلين بالبراءة مكان قوله: فلإعمال المولويّة مجال.

و أورد عليه في الكفاية أيضاً بأنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرّد الموافقة ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضيّة الأمر الثاني فلايبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله فلايتوسّل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة. وإن لم‌يكد يسقط بذلك فلا يكاد له وجه إلّا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصول الغرض وإلّا لما كان موجباً لحدوث الأمر وعليه فلاحاجة في الوصول إلى الغرض إلى تعدّد الأمر والأمر الثاني لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرّد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه.

وفيه:

أوّلاً: كما في تهذيب الأصول أنّ السقوط لامجال له بعد قيام الإجماع والضرورة على اعتبار قصد القربة في صحة العبادات الكاشفين عن ورود تقييد لمتعلّق الطبائع بوجود أمر آخر بدليل منفصل بعد امتناع تقييده بالأمر الأوّل كما هو المفروض.

هذا مضافاً إلى ما في نهاية الدراية من أنّ لنا الالتزام بهذا الشقّ أي السقوط بمجرّد موافقته ولكن نقول بأنّ موافقة الأوّل ليست علّة تامّة لحصول الغرض بل يمكن إعادة المأتيّ به لتحصيل الغرض المترتّب على الفعل بداعي الأمر. توضيحه أنّ ذات الصلاة مثلاً لها مصلحة ملزمة والصلاة المأتيّ بها بداعي أمرها لها مصلحة ملزمة أُخرى .. إلى أن قال: فتجب الإعادة فموافقة الأمر الأوّل قابلة لإسقاط الأمر لو اقتصر عليه لكن حيث إنّ المصلحة القائمة بالمأتيّ به بداعي الامتثال لازمة الاستيفاء وكانت قابلة للاستيفاء لبقاء الأوّل على حاله حيث لم يكن موافقته علّة تامّة لسقوطه

فلذا يجب إعادة المأتيّ به بداعي الأمر الأوّل فيحصل الغرضان.(١)

ظاهر أوّله وإن كان هو الالتزام بالسقوط ولكن الذي ينتهي إليه في آخر العبارة هو أنّ الموافقة في أمثاله لايكون علّة تامّة للسقوط وعليه فالأمر باق ومع بقائه كانت المصلحة القائمة بالمأتيّ به بداعي الامتثال قابلة للاستيفاء فحيث إنّ تلك المصلحة لازمة الاستيفاء تجب إعادة المأتيّ به بداعي الأمر الأوّل الباقي حتّى يحصل الغرضان.

وممّا ذكر يظهر ما في منتهي الأُصول حيث أورد على المحقّق الإصفهانيّ بأنّ الأمر الأوّل بعد سقوطه وانعدامه -كما هو المفروض- لايمكن أن يكون محرّكاً نحو إتيان المأمور به فليس شيء في البين حتّى يؤتي المأمور به بذلك القصد ولو كان المراد من قصد الأمر المأخوذ في المتعلّق هو الأمر الثاني فيعود جميع المحاذير.(٢)

وثانياً: أنّ مع عدم السقوط لايرفع الحاجة عن الأمر الثاني بدعوى كفاية استقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرّد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره. فإنّ استقلال العقل بذلك مختصّ بما إذا لم يتمكّن الشارع من البيان ولو بالأمر به ثانياً وإلّا فالعقل مع تمكّن الشارع من البيان وعدم بيانه يحكم بقبح العقاب بلابيان ولذا نقول بجريان البراءة في الشكّ في المحصّل فيما إذا كان المحصّل شرعيّاً مع تمكّن الشارع من بيانه فلو قلنا بأنّ الوضوء أمر معنويّ وهو الطهارة ومحصّله هو الغسلتان والمسحتان فإذا شكّ في شرطيّة شيء أو جزئيّته فالحكم هو البراءة لأنّ المحصّل شرعيّ ومع عدم البيان تجري فيه البراءة وأخذ اشتراط القربة في المقام أيضاً أمر بيد الشارع فإذا لم يأخذه مع تمكّنه من أخذه ولو

(١)نهاية الدراية ١/ ٢٠٠.

(٢)منتهى الأُصول ١/ ١٣٩.

بالأمر الثاني تجري فيه البراءة.

وعليه فالحاجة إلى الأمر الثاني لإفادة شرطيّة قصد القربة باقية.

وإلى ما ذكر أشار المحقّق الإصفهانيّ حيث قال: بعد مقدّمات: فتحصّل من جميع ما حرّرناه أنّ الأمر الأوّل لايسقط بموافقته لبقاء ماله دخل في تأثيره على حاله ولايلزم لغويّة الأمر الثاني فإنّه إنّما يلزم ذلك لو حكم العقل بإيجاده بعنوانه والفرض عدمه وحكم العقل بإتيان مايحتمل دخله في الغرض مقيّد بعدم تمكّن المولى من البيان كي لاتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلابيان والمفروض تمكّنه بالأمر الثاني وتخصيص التمكّن بالتمكّن من بيانه بالأمر الأوّل بلامخصّص.(١)

هذا مضافاً إلى ما في تهذيب الأُصول من أنّ حكم العقل بالاشتغال ليس ضروريّاً بل أمر نظريّ تضاربت فيه الأفكار واكتفاء الشارع بحكمه إنّما يصحّ لوكان الحكم بالاشتغال مقتضى جميع العقول ومع هذا الاختلاف يبقى مجال لإعمال المولويّة ولو لأجل ردّ القائلين بالبراءة.

أورد في الوقاية على تعدّد الأمرين بأنّه يترتّب عليه اللوازم البعيدة بل الفاسدة من تعدّد الثواب على تقدير الإطاعة وتعدّد العقاب على تقدير الترك أصلاً واجتماعهما على تقدير الإتيان بذات الفعل بغير قصد الأمر وسقوط الأمر بهما معاً. أمّا الأمر الأوّل فبالإطاعة: وأمّا الثاني فبارتفاع موضوعه فيلزم سقوط الأمر بالصلاة مثلاً مع بقاء الوقت إذا أتى بها بغير قصد القربة وهو خلاف الضرورة إلّا أن يقال بحدوث أمرين آخرين على طبق الأوّلين لبقاء الغرض وقيل ذلك ولايخفى أنّ ذلك رجوع إلى حديث الغرض الذي عرفت آنفاً ضعفه ومعه لايبقى احتياج إلى هذا الوجه ولاتبقى

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٢٠٢.

ثمرة مهمّة لتكليف الأمرين.[١]

وفيه أنّ الغرض إذا كان قائماً بوجود المركّب أو المقيّد فالمأمور به هو المركّب أو المقيّد وهو واحد من دون فرق بين أن يأمر بالأجزاء أو المقيّد دفعة أو يأمر بكلّ واحد واحد من الأجزاء والشرائط خصوصاً إذا لم يمكن إفهام بعض الأجزاء أو الشرائط إلّا بتعدّد الأمر ومع وحدة المأمور به في الحقيقة فلا وجه لتعدّد الثواب أو العقاب أو اجتماعهما فلاتغفل.

تصحيح القربة بالإتيان بداعي المصلحة و نحوها:

وقد عرفت إمكان أخذ التقرّب بمعنى قصد الامتثال في العبادة بأمر واحد أو متعدّد والجواب عن الإشكالات التي أوردت فيه.

وأمّا إمكان أخذ دواعي القربة في المتعلّق بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو بداعي كونه ذا مصلحة أو بداعي محبوبيّته لله تعالى فقد أورد عليه في الكفاية بأنّ اعتباره في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاختصار على قصد الامتثال بالمعنى الذي مضى عدم إمكان أخذه فيه.

وأوضحه المحقّق الإصفهاني ؒ بأنّ جواز الاقتصار على الإتيان بداعي الأمر يكشف عن تعلّق الأمر بنفس الفعل لاالفعل بداعي حسنه أو غيره من الدواعي إذ لايمكن إتيانه بداعي الأمر إلّا مع تعلّقه بذات الشيء وإلّا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعي الأمر من قبيل داعي الداعي وهوخلف لفرض كفاية إتيانه بداعي الأمر بنفسه.[٢]

يمكن أن يقال: إنّ اجتماع داعيين على فعل واحد لامانع منه بعد ما مرّ من أنّ

(١) الوقاية/٢٢٣.

(٢) نهاية الدراية ١/٢٠٢.

الأمر ليس إلّا المحرّك والباعث الإيقاعيّ لا المحرّك الحقيقيّ والتكوينيّ إذ المحرّك والداعي حقيقة ليس إلّا بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلّف كمعرفته لمقام ربّه ودرك عظمته وكبريائه أو الخوف من عذابه أو الطمع في جنّته ورضوانه فشأن الأمر بنفس الفعل او بالفعل بداعي حسنه أو غيره من الدواعي ليس إلّا تعيين موضوع الطاعة ولايكون له تأثير تكوينيّ في بعث المكلّف وإلّا لزم اتّفاق افراد الإنسان في الإطاعة مع أنّ الضرورة على الخلاف. وعليه فلايلزم اجتماع داعيين تكوينيّين على فعل واحد نظير توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد إذا أتى بالفعل بداعي الأمر مع قصد حسنه أو مصلحته أو غيرهما من الدواعي إذ المحرّك والداعي الحقيقيّ هو شيء آخر وهو ما أُشير إليه من بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلّف كمعرفته لمقام ربّه و درك عظمته وكبريائه أو الخوف من عذابه أو الطمع في جنّته ورضوانه. هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيّته في المتعلّق لتصحيح قصد القربة فيما اذا لم يأت بقصد الأمر والا فمع قصد الأمر فلاحاجة في التقرّب به إلى قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيّته حتّى يجتمع فيه الدواعي المتعدّدة على فعل واحد.

ولعلّ مقصود صاحب الكفاية من قوله: إلّا أنّه غير معتبر قطعاً لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال أنّ ذلك أي جواز الاكتفاء بقصد الامتثال ينافي أخذ شيء من القصود الثلاثة في متعلّق الأمر إذ معنى الاكتفاء بقصد الامتثال في تحقّق التقرّب من دون قصد حسنه أو غيره من الدواعي هو عدم أخذ قصد حسنه أو مصلحته أو محبوبيّته في المتعلّق.

وأجاب عنه في نهاية النهاية بأنّ كفاية الإتيان بداعي الأمر لأجل أنّه يؤول إلى الإتيان بداعي المحبوبيّة أو الحسن أو المصلحة فالمدار على حصول أحد هذه الأُمور ولو كان ذلك بتبع قصد الامتثال فإنّ كلّ ذلك كامن ومندرج تحت قصد الأمر فكفاية قصد الامتثال إنّما هي لحصول القصد الضمنيّ لا لأجل قصد الامتثال بنفسه

ليكون ذلك منافياً لأخذ شيء من القصود الثلاثة في متعلّق الأمر.(١)

وفيه: أنّ المفروض هو كفاية قصد الامتثال بنفسه من دون حاجة إلى إرجاعه إلى قصد المحبوبيّة أو الحسن أو المصلحة.

فالأولى هو أن يقال: كما أشرنا إليه آنفاً من: أنّ اعتبار قصد حسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيّته لتصحيح قصد القربة. ولاخصوصيّة فيه، فإذا أتى بنفس الفعل مع قصد الأمر حصل القربة أيضاً ولاحاجة إلى انضمام سائر الدواعي، فكفاية قصد الامتثال لاينافي أخذ سائر الدواعي في المتعلّق تصحيحاً لقصد القربة.

فتحصّل أنّه لاخصوصيّة للدواعي المذكورة في تحصيل القربة والمناط هو الإتيان بالفعل مع القربة سواء حصل بقصد الدواعي المذكورة الممكنة أخذها في المتعلّق أو بقصد الأمر الذي توهّم عدم إمكان أخذه في متعلّق الأمر وعليه فكفاية قصد الامتثال لاينافي أخذ الدواعي الثلاثة في متعلّق الأمر.

ولايلزم من ذلك محذور لأنّ قصد الأمر على المفروض ليس مأخوذاً في المتعلّق ولو بنحو التخيير، بل المأخوذ هو الدواعي الثلاثة.

وممّا ذكر يظهر ما في المحكيّ في تعليقة المشكينيّ ﷺ من أنّ كلّ واحد من الأمور المذكورة إمّا أن يعتبر تعييناً فهو باطل للعلم بكفاية الاقتصار على قصد الامتثال أو يعتبر تخييراً بينه وبين قصد الامتثال فيعود المحذوران من الدور وسلب القدرة لعدم الفرق بين كونه مأخوذاً تعييناً أو تخييراً.

وذلك لما عرفت من أنّ المفروض هو عدم أخذ قصد الأمر أصلاً ولاخصوصيّة للأمور المذكورة في تحصيل القربة بل الملاك هو الإتيان بالفعل مع القربة بها أو بقصد الأمر فلاتغفل.

---

(١) نهاية النهاية ١/١٠٨.

ثمّ إنّه أورد على إمكان أخذ الدواعي الثلاثة في متعلّق الأوامر بما أورد على إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلّق من الدور أو لزوم علّيّة الشيء لنفسه ونظائرهما.

قال في تهذيب الأُصول: الظاهر أنّ بعض الإشكالات المتقدّمة واردة على المفروض فيقال في تقريره[1]: إنّ داعويّة المصلحة مثلاً لمّا كانت مأخوذة في المأمور به تصير الداعويّة متوقّفة على نفسها أو داعويّة إلى داعويّة نفسها لأنّ الفعل لايكون بنفسه ذا مصلحة حتّى يكون بنفسه داعياً إلى الإتيان بل بقيد داعويّتها، فلابدّ أن يكون الفعل مع هذا القيد القائم بهما المصلحة داعياً إلى الإتيان وهذا عين الإشكال المتقدّم. وأيضاً لمّا كانت المصلحة قائمة بالمقيّد يكون الفعل غير ذي المصلحة فلايمكن قصدها إلّا على وجه دائر لأنّ قصد المصلحة يتوقّف عليها وهي تتوقّف على قصدها بالفرض.

ويردّ أيضاً ما قرّر هناك من أنّ الداعي مطلقاً في سلسلة علل الإرادة التكوينيّة فلو أخذ في العمل الذي هو في سلسلة المعاليل يلزم أن يكون الشيء علّة لعلّة نفسه فإذا امتنع تعلّق الإرادة التكوينيّة امتنع تعلّق التشريعيّة لأنّها فرع إمكان الأوّل.[2]

---

(١)و في بدائع الأفكار: فتقريبه أنّ دعوة المصلحة إلى الإتيان بالفعل تتوقّف على كون الفعل مشتملاً عليها في حدّ ذاتها قبل تحقّق الدعوة في نفس الفاعل ليكون تصوّره إيّاها داعياً له إلى الفعل المشتمل عليها فإذا كان المأمور مقيّداً بالدعوة المزبورة لزم أن تكون المصلحة الموجبة للأمر به قائمة بالفعل المقيّد بما هو مقيّد فيتوقّف تحقّقها في الفعل على تحقّق القيد أعني: الدعوة إليه. و قد فرض أنّ تحقّق الدعوة إلى الفعل متوقّف على تحقّق المصلحة فيه و هو دور واضح. (٢٣٥/١).

(٢)و في بدائع الأفكار: فتقريبه أنّ الداعي إلى الفعل تكويناً لايمكن أن يكون في عرض الفعل لتتعلّق به الإرادة التكوينيّة لأنّه في مرتبة سابقة عليها و الفعل في مرتبة متأخّرة عنها لأنّه متولّد

ثمّ قال: ولك أن تذبّ عن الأوّل ببعض ما قدّمناه في قصد الأمر، أضف إليه أنّه يمكن أن يقال: إنّ للصلاة مصلحة بنحو الجزء الموضوعيّ ولمّا رأى المكلّف أنّ قصدها متمّم للمصلحة فحينئذٍ لامحالة تصير داعية إلى إتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم كون الداعي داعياً.[1]

وبذلك يتّضح قطع الدور فإنّ قصد المصلحة التي هي جزء الموضوع يتوقّف عليها وهي لاتتوقّف على القصد.

وبما أنّ المكلّف شاعر بأنّ هذا القصد موجب لتماميّة الموضوع وحصول الغرض فلامحالة تصير داعياً إلى إتيان الفعل قاصداً.

نعم لايمكن قصد تلك المصلحة مجرّدة ومنفكّة عن الجزء المتمّم وفيما نحن فيه لايمكن التفكيك بينهما.

وأمّا الجواب عن الثالث[2] فبمثل ما سبق من أنّ الداعي والمحرّك إلى إتيان

عنها فكيف يعقل أن يؤخذ ما هو في مرتبة سابقة على الشيء فيما هو متأخّر عنه و إلّا لزم أن يكون الشيء الواحد متقدّماً على ذلك الشيء ومتأخّراً عنه في آن واحد وفرض واحد وهو عين الخلف. (١/٢٣٥).

(١)و نظير هذا الجواب في بدائع الأفكار؛ حيث قال: و يمكن دفع الإشكال المزبور بأنّ موضوع المصلحة وإن كان الفعل المقيّد بالدعوة إلّا أنّ الفعل نفسه مقوّم لموضوع المصلحة وفيه استعداد لحصولها به حيث ينضمّ إليه القيد المزبور فالعاقل إذا تصوّر أنّ الصلاة مثلاً مستعدّة لحصول القرب بها من الله تعالى أو النهي عن الفحشاء إذا انضمّ إليها دعوة المصلحة المذكورة كان ذلك التصوّر كافياً في دعوة العبد إلى فعل الصلاة كما هو الشأن في المصالح القائمة بالأفعال القصديّة كالتعظيم مثلاً القيام في وجه القادم مستعدّ ليكون تعظيماً له حيث يكون فاعله قاصداً به التعظيم مع أنّ الدور المزبور جار فيه لأنّ قصد التعظيم متوقّف على كونه تعظيماً وكونه تعظيماً متوقّف على قصد التعظيم و لكن هذا الدور كسابقه مندفع بما أشرنا إليه. (١/٢٣٥)

(٢)هذا مضافاً إلى ما في بدائع الأفكار من: أنّ دعوة الداعي التي نقول بإمكان أخذها قيداً في

المأمور به بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلّف كالحبّ والخوف والطمع وتصير تلك المبادئ داعية إلى طاعة المولى بأيّ نحو أمر وشاء. فإذا أمر بإتيان الصلاة بداعي المصلحة تصير تلك المبادئ المتقدّمة داعية إلى إتيانها بداعي المصلحة من غير لزوم تأثير الشيء في علّته.(١)

بقي هنا إشكال آخر وهو كما في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ: أنّ هذه الدواعي بين ما لايوجب العباديّة والقربيّة وما يتوقّف على عباديّة الفعل وقربيّته. أمّا الإتيان بداعي كونه ذا مصلحة فقد عرفت سابقاً أنّه بمجرّده لايوجب الارتباط إلى المولى ولا انطباق عنوان حسن عليه وأمّا الإتيان بداعي كونه ذا مصلحة موافقة للغرض وداعية للمولى إلى إرادة ذيها فهو وإن كان يوجب الارتباط وانطباق الوجه الحسن لكنّه لايعقل تعلّق الإرادة بما فيه مصلحة داعية إلى شخص هذه الإرادة وكما لايمكن إرادة فعل بداعي شخص هذه الإرادة كذلك إرادة فعل بداعي ما يدعو إلى شخص هذه الإرادة بما هو داع إليها لابذاته.

وأمّا الإتيان بداعي الحسن الذاتيّ أو بداعي أهليّته تعالى أوله تعالى بطور لام الصلة لا لام الغاية فكلّ ذلك مبنيّ على عباديّة المورد مع قطع النظر عن تلك الدواعي أمّا الأوّل فواضح وأمّا الأخيران فلأنّه تعالى أهل لما كان حسناً وعبادة لا لما

متعلّق الأمر ليست هي شخص الدعوة التي أوجبها نفس الأمر بل هي دعوة المصلحة والحبّ إلى إتيان العمل التي توجبها في نفس العبد دعوة الأمر المتوجّه إليه فالأمر المتعلّق بفعل الصلاة مثلاً بداعي مصلحتها يدعو المكلّف إلى الإتيان بالصلاة بداعي مصلحتها فيكون الأمر من قبيل الداعي إلى الداعي كما هو المشهور في تصحيح أخذ الأجرة على العبادة والمحذور إنّما يلزم لو كان المأخوذ في متعلّق الأمر شخص الدعوة التي يوجبها الأمر في نفس المكلّف لادعوة أُخرى توجبها دعوة الأمر. (١/٢٣٦)

(١) تهذيب الأُصول ١/١٥٩.

لاحسن فيه والعمل لله ليس إلّا العمل الإلهيّ من غير أن تكون إلهيّة من قبل الداعي و قد عرفت بعض الكلام فيما تقدّم.[1]

و يمكن الجواب عن قوله: «لايعقل تعلّق الإرادة بما فيه مصلحة داعية إلى شخص هذه الإرادة» بما مرّ من أنّ غير المعقول هو ما إذا كان المأخوذ هو وجوده الخارجيّ و أمّا إذا كان المأخوذ وجوده العلميّ فلا إشكال لأنّ الوجود العلميّ لايكون متقوّماً بالوجود الخارجيّ بما هو بل بصورة شخصه لابنفسه.

كما يمكن الجواب عن قوله: «فكلّ ذلك مبنيّ على عباديّة المورد» بمنعه في الأخيرين لأنّ ما لاحسن فيه لايكون ممّا أهل له تعالى وأمّا ما فيه حسن فلم لايكون أهلاً له تعالى.

و دعوى «أنّ العمل لله ليس إلّا العمل الإلهيّ من غير أن تكون إلهيّة من قبل الداعي» مجازفة ومصادرة ولا دليل عليها لعدم لزوم تقدّم العباديّة وعليه يكفي تحقّقها من قبل الداعي فإذا أتى بشيء حسن أو ذي مصلحة له تعالى تحقّقت العبادة مقرونة بالداعي المذكور و لاحاجة إلى تقدّمها ولعلّ إليه أشار بقوله: «وقد عرفت بعض الكلام فيما تقدّم» فافهم.

فتحصّل أنّه لاوجه لاستحالة أخذ دواعي القربة في متعلّق الأوامر كما لاوجه لأخذ قصد الامتثال بأمر واحد أو بأمرين في متعلّق الأمر.

تصحيح العبادة من دون قصد القربة:

ولايذهب عليك أنّ صاحب الدرر تفصّي عن الإشكالات الواردة على أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربة بالوجهين الآخرين:

الوجه الأوّل: أنّ المعتبر في العبادات ليس إلّا وقوع الفعل على وجه يوجب

---

(١) نهاية الدراية ١/٢٠٣.

القرب عند المولى و هذا لايتوقّف على الأمر.

و بيان ذلك أنّ الفعل الواقع في الخارج على قسمين:

أحدهما: ما ليس للقصد دخل في تحقّقه بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوان.

والثاني: ما يكون قوامه في الخارج بالقصد كالتعظيم والإهانة وأمثالها وأيضاً لاإشكال في أنّ تعظيم من له أهليّة ذلك بما هو أهل له وكذا شكره ومدحه بما يليق به حسن عقلاً ومقرّب بالذات ولايحتاج في تحقّق القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين. نعم قديشكّ في أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه ماذا؟

وقد يتخيّل كون عمل خاصّ تعظيماً له أو أنّ القول الكذائيّ مدح له والواقع ليس كذلك بل هذا الذي يعتقده تعظيماً له توهين له. و هذا الذي اعتقده مدحاً ذمّ بالنسبة إلى مقامه.

إذا تمهّد هذا، فنقول:

لاإشكال في أنّ ذوات الأفعال والأفعال الصلاتيّة مثلاً من دون إضافة قصد إليها ليست محبوبة ولامجزية قطعاً و لكن من الممكن كون صدور هذه الهيأة المركّبة من الحمد والثناء والتسبيح والتهليل والدعاء والخضوع والخشوع مثلاً مقرونة بقصد نفس هذه العناوين محبوباً للآمر. غاية الأمر أنّ الإنسان لقصور إدراكه لايدرك أنّ صدور هذه الهيأة منه بهذه العناوين مناسب بمقام الباري عزّ شأنه ويكون التفاته موقوفاً على إعلام الله سبحانه. فلو فرض تماميّة العقل واحتوائه بجميع الخصوصيّات والجهات لم يحتج إلى إعلام الشرع أصلاً.

والحاصل أنّ العبادة عبارة عن إظهار عظمة المولى والشكر على نعمائه وثنائه بما يستحقّ ويليق به ومن الواضح أنّ محقّقات هذه العناوين مختلفة بالنسبة إلى الموارد.

فقد يكون تعظيم شخص بأن يسلّم عليه وقديكون بتقبيل يده وقديكون بالحضور في مجلسه وقديكون بمجرّد إذنه بأن يحضر من مجلسك أو يجلس عندك إلى غير ذلك من الاختلافات الناشئة من خصوصيّات المعظّم بالكسر والمعظّم بالفتح ولمّا كان المكلّف لاطريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك وتعالى ما هو إلّا بإعلامه تعالى لابدّ أن يعلمه أوّلاً ما يتحقّق به تعظيمه ثمّ يأمر به وليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتّى يلزم محذور الدور.(١)

و تبعه في الوقاية وقال بعد مقدّمات: وبعد هذا نقول: إنّ العبادات أفعال قصديّة وهي ما يقصد بها الخضوع لله تعالى كما يدلّ عليه لفظ العبادة، إذ العبادة لغة هي غاية الخضوع وأداء الشكر لله تعالى ومدحه بما هو أهل له وكان سيّد أساتيدنا (طاب ثراه) يعبّر عنها بـ«ستايش كردن» وهي عبارة فارسيّة ذكرناها توضيحاً للمقصود وتأسّياً به طاب ثراه.

و هذه العبادات منها: ما هو من قبيل الأوّل كالسجود.

ومنها: ما يتوقّف العلم بكونه تعظيماً وعبادة على تعريف الشارع كالصوم ويشترك القسمان في المعنى المتقدّم ولامعنى لتعبّديّتها إلّا ما عرفت من حصول العبادة بها ولامعنى للعبادة إلّا ما عرّفناك من الخضوع ونحوه من المعاني القريبة منه و لافرق بينها وبين التوصّليّات إلّا أنّ المقصود بها العبادة ومن التوصّليّات أغراض أُخر.

وإذا اتّضح هذا لديك – و لا أخاله يخفى بعد هذا البيان عليك – عرفت أنّ العبادة لاتتوقّف معناها على وجود الأمر أصلاً فضلاً عن توقّفها على قصده بل تتحقّق مع النهي عنها كالسجود للأصنام إذ ليس المحرّم مجرّد الانحناء لها قطعاً بل المحرّم الانحناء بقصد التعظيم والخضوع ومتى وقع الفعل بهذا القصد كان محرّماً لكونه

(١) الدرر/٩٦.

عبادة لغير الله تعالى وإذا وقع بقصد الخضوع له تعالى كان عبادة له سبحانه ولو كان قصد الأمر مقوّماً لمعنى العبادة لزم أن لاتتحقّق عبادة غير الله أصلاً وممّا حقّقناه ظهر لك معنى قول كاشف‌الغطاء‌ﷺ أنّ قصد القربة ليس بجــزء ولاشرط بـل هـو روح العبادة. وظهر أيضاً أنّ المراد من قصد القربة وأنّه ليس المراد منه حصول القرب و أنّ العبادات تنقسم إلى الأحكام الخمسة فقديكون محرّمة كصلاة الحائض فإنّـها عبادة حقيقة ولكنّها مبغوضة منها في حال الحيض ولو كان قصد الأمر مقوّماً لها لزم جواز الصلاة لها لأنّها إن كانت مأمورة بها فقد أتت بالواجب وإلّا فلم‌تتحقّق العبادة المنهيّة عنها وقدتكون مكروهة كالصلاة في الأوقات والأمكنة المنصوصة عليها ولاداعـي إلى تكلّف أقلّيّة الثواب لما عرفت من عدم كون الأمر المستلزم للثواب من مقوّمات العبادة أصلاً.

و بالجملة ليست عبادة الله سبحانه إلّا تعظيمه والخضوع لديه بأفعال وأقوال مخصوصة يؤدّي بها التعظيم والخضوع ويمكـن اخـتلاف المـصلحة والمـفسدة فـيها باختلاف الحالات كسائر الأفعال ويزداد هـذا وضـوحاً بـملاحظة تـعظيم المـلوك وغيرهم إذ ربما يكون الملك في حال يترتّب على تعظيمه مفسدة عظيمة كما لو كان مختفياً من عدوّ يريد قتله فإذا عظّمه أحد بحضور عدوّه عرفه العدوّ فقتله فـيكون تعظيمه مبغوضاً في هذا الحال وربما يكـون المـعظّم بـالكسر في حـال لايـنبغي له تعظيمه.[١]

أورد عليه في نهاية الأُصول: بأنّ قصد عنوان الفعل إن كان كافياً بلااحتياج إلى قصد حصول القربة كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربة في حصول العبادة

(١)الوقاية/٢٢٦ - ٢٢٨.

وهذا مخالف لضرورة الدين وإجماع المسلمين وإن لم يكن كافياً عاد محذور الدور.(١)

يمكن أن يقال: إنّ قصد التعظيم الذاتيّ كالسجدة له تعالى لايخلو عن القربة لأنّه مقرّب بالذات ولايلزم في قصد القربة قصدها بالمفهوم الاسميّ بل يكفي عنها قصد ما يقصد عليه القربة وأمّا قصد التعظيم غير الذاتيّ ممّا لايكشف كونه تعظيماً إلّا بالأمر الشرعيّ فهو يرجع إلى قصد التعظيم التعبّديّ ومعناه هو قصد ما جعله الشارع تعظيماً إذ بعد ورود الأمر بمركّب صلاتيّ مثلاً لا نصير عالمين وقاطعين إلّا بالتعظيم التعبّديّ و هو أيضاً لايخلو عن القربة لأنّ قصد ما جعله الشارع تعظيماً له قربة وعليه فلايكون مخالفاً لضرورة الدين والإجماع.

نعم يرد عليهم بأنّ قصد التعظيم التعبّديّ بالمعنى المذكور قصد إلى ما أمر به تعبّداً فلايصحّ دعوى خلوّ العبادة عن قصد الأمر.

هذا مضافاً إلى أنّ تفسير العبادة بإظهار العظمة والشكر كما ترى. لأنّ العبادة المصطلحة التي عبّر عنها في اللغة العربيّة بالتألّه وفي اللغة الفارسيّة بـ«پرستش» لاتتحقّق بمطلق التعظيم والخضوع ولذا لايكون تعظيم النبيّ الأكرمﷺ و الائمّة الأطهارعليهم السلام في زمن حياتهم ومماتهم عبادة مع أنّ التعظيم بالنسبة إليهم حصل في نهايته و أعلاه.

وعليه فالعبادة هي التعظيم في مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ أو خالق يستحقّ العبادة سواء كان بمثل السجدة التي تكون تعظيماً وخضوعاً ذاتاً أو بغيرها التي تحتاج الاطّلاع إلى كونه تعظيماً إلى نصّ شرعيّ كالصلاة والصوم ونحوهما من العبادات الشرعيّة.

وعليه فمجرّد الخضوع والتعظيم له تعالى من دون اعتبار قصد التألّه ليس

---

(١) نهاية الأصول ١/١٠٤.

بعبادة ولذلك قلنا:

إنّ السجدة لآدم على نبيّنا وآله وعليه السلام لاتكون عبادة له لخلوّها عن قصد التألّه. نعم تكون السجدة له عبادة لله تعالى إذا أُتي بها إطاعة لله تعالى وتسليماً لربوبيّته تعالى.

وممّا ذكر يظهر أنّ السجدة لغيره تعالى من دون قصد التألّه لاتكون شركاً وإن كانت منهيّة عنها بملاحظة بعض العوارض واللوازم وإنّما تكون السجدة للشمس والقمر ونظائرهما شركاً من جهة تألّههم بها كما لايخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكر صحّة ما ذهب إليه صاحب الدرر وصاحب الوقاية في الجملة بالنسبة إلى ما يكون تعظيماً ذاتياً كالسجدة والركوع فإنّ قصد القربة لايكون جزء ولاشرطاً فيهما ومع ذلك يصدق عليهما العبادة إذا أُتي بهما مع التألّه وأمّا بالنسبة إلى التعظيم التعبّديّ فقد عرفت أنّه لايخلو عن قصد الأمر.

الوجه الثاني: أنّ ذوات الأفعال مقيّدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانيّة محبوبة عند المولى.

وتوضيح ذلك يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

احداها: أنّ المعتبر في العبادة يمكن أن يكون إتيان الفعل بداعي أمر المولى بحيث يكون الفعل مستنداً إلى خصوص أمره وهذا معنى بسيط يتحقّق في الخارج بأمرين:

أحدهما: جعل الأمر داعياً لنفسه.

والثاني: صرف الدواعي النفسانيّة عن نفسه ويمكن أن يكون المعتبر إتيان الفعل خالياً عن سائر الدواعي ومستنداً إلى داعي الأمر بحيث يكون المطلوب المركّب منهما والظاهر هو الثاني لأنّه أنسب بالإخلاص المعتبر في العبادات.

الثانية: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير وأُخرى يكون

غيرياً مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل الفجر على احتمال. فإنّ الأمر متعلّق بالغسل قبل الأمر بالصوم فليس هذا الأمر معلولاً لأمر آخر إلّا أنّ الأمر به إنّما يكون لمراعاة حصول الغير في زمانه. والثاني: الأوامر الغيريّة المسبّبة من الأوامر المتعلّقة بالعناوين المطلوبة نفساً.

الثالثة: أنّه لا إشكال في أنّ القدرة شرط في تعلّق الأمر بالمكلّف ولكن هل يشترط ثبوت القدرة سابقاً على الأمر ولو رتبة أو يكفي حصول القدرة ولو بنفس الأمر؟

الأقوى الأخير لعدم وجود مانع عقلاً في أن يكلّف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا، فنقول:

الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة وثبوت الداعي الإلهيّ الذي يكون مورداً للمصلحة الواقعيّة وإن لم يكن قابلاً لتعلّق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير للزوم الدور أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع فيه.

و لايرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها الأخير لايكاد يتّصف بالمطلوبيّة فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.

لأنّا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لايكون مطلوباً في حدّ ذاته بل يكون تعلّق الطلب لأجل ملاحظة حصول الغير والفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة وإن لم يكن تمام المطلوب النفسيّ مفهوماً لكن لمّا لم يوجد في الخارج إلّا بداعي الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داع يصحّ تعلّق الطلب به لأنّه يتّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة كما لو كان المطلوب الأصليّ إكرام الإنسان فإنّه لاشبهة في جواز الأمر بإكرام الناطق لأنّه لايوجد في الخارج إلاّ متّحداً مع

الإنسان الذي إكرامه مطلوب أصليّ وكيف كان فهذا الأمر ليس أمراً صوريّاً بل هو أمر حقيقيّ وطلب واقعيّ لكون متعلّقه متّحداً في الخارج مع المطلوب الأصليّ.

نعم يبق الإشكال في أنّ هذا الفعل أعني الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة ممّا لايقدر المكلّف على إيجاده في مرتبة الأمر فكيف يتعلّق الأمر به وقد عرفت جوابه في المقدّمة الثالثة. هذا.[1]

أورد عليه في نهاية الأُصول أنّ ما ذكر صرف تصوير في مقام الثبوت ضرورة أنّه ليس لنافي واحد من العبادات ما يستفاد منه اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب وتعلّق الطلب ظاهراً بالمقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة بل الذي دلّ عليه الأدلّة الشرعيّة هو لزوم صدور الفعل عن داع إلهيّ.[2]

ولقائل أن يقول: إنّ ما ذكره صاحب الدرر يكفي لرفع الإشكالات الواردة في مقام الثبوت لأخذ قصد الامتثال أو سائر دواعي القربة في متعلّق التكليف.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ صاحب الدرر استظهر في المقدّمة الأُولى أنّ الأنسب بالإخلاص المعتبر في العبادات هو اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب فلايكون كلامه ناظراً إلى خصوص مقام الثبوت.

ولكن مع ذلك لايرد عليه ما ذكر من «أنّ الذي دلّ عليه الأدلّة الشرعيّة هو لزوم صدور الفعل عن داع إلهيّ» على نحو البساطة. لأنّ الإخلاص المعتبر في الأعمال العباديّة بمثل قوله تعالى: «مخلصين له الدين» هو مركّب من ترك سائر الدواعي النفسانيّة مع الإتيان بداع إلهيّ إذ إخلاص الإطاعة لايتحقّق بدون ترك سائر الدواعي النفسانيّة.

---

(١) الدرر/٩٨ ط. جديد.

(٢) نهاية الأُصول ١/١٠٤.

أورد عليه في منتهى الأُصول أيضاً أوّلاً: بأنّ أخذ شيء في متعلّق الأمر بدون أن يكون له دخل في المصلحة والملاك لايمكن لأنّ البعث إلى شيء لامصلحة فيه جزاف.

إن قلت: بأنّ أخذه في المتعلّق من باب أنّه عنوان مشير إلى ما هو المراد الحقيقيّ فتعود المحاذير لأنّ معنى هذا الكلام هو أنّ الإرادة ـ حقيقة ـ تعلّقت بإتيان الذات بقصد الأمر وقد ذكرنا عدم إمكان ذلك .. إلى أن قال:

وثانياً: بأنّ هذا الفرض أي العنوان الملازم وجوداً وعدماً صرف فرض لا واقع له والأثر للوجود الواقعيّ المفروض لا لصرف الفرض. والحاصل أنّه لايوجد عنوان ملازم لخصوص قصد الأمر أو مطلق قصد القربة.[١]

وفيه: أوّلاً: أنّ مراد صاحب الدرر كما صرّح به في المقدّمة الثانية هو أنّ الشيء المأخوذ في متعلّق الأمر يكون كالواجب للغير (مثل الغسل للطهارة قبل طلوع الفجر في شهر رمضان المبارك) وعليه فهو مطلوب ومورد البعث بنفسه وإن كان البعث إليه والأمر به بملاحظة حال الغير فلاوجه للحكم بالجزاف في مثل البعث إليه وليس العنوان المذكور عنواناً مشيراً حتّى يعود المحاذير بل هو بنفسه مورد البعث والأمر.

وثانياً: أنّ عدم الدواعي النفسانيّة عنوان ملازم لقصد الأمر و داع إلهيّ إذ لايمكن الإتيان بالفعل مع عدم الدواعي النفسانيّة وعدم وجود داع إلهيّ وعليه فلاوجه لقول منتهى الأُصول بأنّ العنوان الملازم وجوداً وعدماً صرف فرض لاواقع له فلاتغفل.

فتحصّل أنّه لامانع في الوجه المذكور لتصحيح أخذ قصد القربة في متعلّق العبادات فلاتغفل.

(١) منتهى الأُصول ١/ ١٤٣ ـ ١٤٤.

تصحيح العبادة بإنشاء سنخ الوجوب:

قال المحقّق العراقيّ‏‏ في المقالات: لو أُريد من إنشاء الأمر سنخ من الوجوب الموجود في ضمن الفردين الطوليّين بملاحظة دخل قيام أحد الفردين بموضوعه وهو الذات في تحقّق موضوع الآخر وهو دعوة الأمر به فلاضير حينئذ في أخذ مثل هذا القيد في حيّز شخص هذا الخطاب المشتمل على شخص هذا الإنشاء وإنّما المحذور كلّ المحذور في المقام وفي باب الإخبار مع الواسطة في صورة إرادة شخص الوجوب أو الإرادة من مثل هذا الإنشاء أو السنخ المتحقّق في ضمن أفراد عرفيّة وهذا الذي أوقعهم في المقام وفي الإخبار مع الواسطة في حيص وبيص وإلّا فلو دقّقوا النظر وفتحوا البصر في المقامين وجعلوهما من وادي إنشاء سنخ الحكم الموجود في ضمن أفراد طوليّة لما يرد عليهم محذور ولامحتاجين في المقام بناء على شرعيّة قيد دعوة الأمر إلى تعدّد خطاب وتكرار إنشاء وجوب بل للمولى أن ينشأ وجوباً متعلّقاً بالذات عن دعوة مفاد أمره من الوجوب.(١)

وتوضيح ذلك كما في بدائع الأفكار: أنّ الإرادات التشريعيّة عرضيّة كانت أم طوليّة كما يمكن إظهارها وإبرازها بإنشاآت متعدّدة مثل أن يقول أكرم زيداً وأكرم عمرواً وأدخل السوق واشتر اللحم كذلك يمكن إظهارها بإنشاء واحد مثل أن يقول في الأحكام العرضيّة أكرم العلماء وأكرم العالم وأحلّ الله البيع وفي الأحكام الطوليّة صلّ مع الطهارة والإرادات الطوليّة تارة تكون طوليّة باعتبار كون متعلّقاتها طوليّة كما في المثال المتقدّم وأُخرى باعتبار كونها بأنفسها طوليّة كما في مثل قوله: صدّق العادل.

حيث إنّ هذا الخطاب لايتوجّه إلى المكلّف إلّا عند تحقّق موضوعه الذي له

---

(١) المقالات ١/ ٧٧.

أثر شرعيّ ولاريب في أنّ موضوعه هو قول العادل ولكن باعتبار ما له من الآثار الشرعيّة فإذا لم‌يكن لقول العادل أثر شرعيّ لامعنى للأمر بتصديقه وباعتبار هذه الخصوصيّة في فعليّة خطاب صدّق العادل أشكل الأمر بشمول هذه القضيّة للخبر الذي يحكي عن السنّة بواسطة أو وسائط كخبر الشيخ‌ عن الصفّار عن زرارة عن أبي‌عبدالله‌ فإنّ خبر الشيخ مثلاً خبر عادل بالوجدان ولكن لا أثر له في الشرع وخبر زرارة له أثر في الشرع ولكن لا وجود له في الوجدان وخبر الصفّار لا وجود له في الوجدان و لا أثر له في الشرع.

وعليه يشكل الأمر في شمول قضيّة صدّق العادل للأخبار التي بأيدينا التي هي محور الشرع الحاضر ولكن إذا عمّمنا الأثر الشرعيّ الذي باعتباره يجب تصديق العادل لكلّ حكم شرعيّ ولو حكماً طريقيّاً مثل صدّق العادل، أمكن حلّ هذا الإشكال بما أشرنا إليه من أنّ قضيّة صدّق العادل وإن كانت قضيّة واحدة مشتملة على إنشاء واحد إلّا أنّه بها ينشأ طبيعيّ وجوب تصديق العادل بجامع بين الأفراد الطوليّة بحيث يكون أحد الأفراد محقّقاً لموضوع الفرد الآخر فموضوعها خبر العادل المتحقّق وجداناً أو تعبّداً وحينئذ يتحقّق بانطباق هذه القضيّة على خبر الشيخ مثلاً الذي هو خبر عادل بالوجدان خبر الصفّار تعبّداً وخبر زرارة كذلك باعتبار ما لهما من الآثار الشرعيّة. فأمّا خبر الصفّار فأثره الشرعيّ هو وجوب تصديقه إذا تحقّق وأمّا خبر زرارة فأثره الشرعيّ هو وجوب غسل الجمعة مثلاً إذا تحقّق فانطباق قضيّة صدّق العادل على خبر الشيخ الذي هو خبر عادل بالوجدان صار سبباً لحدوث أخبار عدول بالتعبّد والحكومة في آن واحد بلاتقدّم و لاتأخّر في الزمان وذلك يوجب انطباق القضيّة المزبورة على تلك الإخبار في آن واحد وإن كان صدقها على بعض في طول صدقها على الآخر .. إلى أن قال:

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّه يمكن أن ينشأ المولى وجوبين طوليّين

أحدهما يحقق موضوع الآخر بإنشاء واحد .. إلى أن قال: وليس المراد من إنشاء وجوبين استعمال اللفظ فيهما بل يستعمل في طبيعيّ الوجوب ويبيّن الخصوصيّات بدوال أُخر وبالجملة كما يمكن جمع طلبات عرضيّة في حاك واحد كذلك يمكن طلبات طوليّة في حاك واحد كما في المقام بحيث يكون بعضها محقّقاً لموضوع الآخر كالطلب المتعلّق بحصّة من الصلاة وبعضه الآخر يكون ناظراً إلى الآخر كالطلب المتعلّق إلى الدعوة وبذلك ترتفع المحاذير المزبورة طرّاً لأنّ حال مثل هذا الإنشاء الواحد حال الإنشائين المتعلّقين بوجوبين .. إلخ.(١)

ويمكن أن يقال: إنّ قياس المقام بباب الإخبار مع الواسطة في غير محلّه لأنّ المشكل هناك هو عدم شمول صدّق العادل لما يحكي منه العادل من الأخبار ويرفع المشكل المذكور بتعميم الآثار المأمور بها بقوله: صدّق العادل، لنفس تصديق العادل بالتقريب المذكور ولكن المشكل في المقام هو فرض تقدّم المتأخّر إذا أُخذ داعي الأمر في المتعلّق مع أنّه لا أمر قبل تعلّق الأمر بالمتعلّق يستلزم فرض تقدّم الأمر المتأخّر حتّى يصحّ تعلّق الأمر به ولافرق في هذا المشكل بين أن يكون المتأخّر هو شخص الحكم أو سنخ الحكم إذ على كلّ تقدير يكون الحكم متأخّراً ومع تأخّره لايمكن فرض تقدّمه فلايجوز أخذه في متعلّق الحكم فهذا الوجه لايرفع الإشكال فاللازم هو الاكتفاء بما مرّ من بعض الوجوه السابقة في رفع الإشكال فلا تغفل.

المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق:

و لايخفى عليك أنّه لاإشكال في الأخذ بالإطلاق اللفظيّ في متعلّق الأمر لعدم اعتبار قصد الامتثال أو قصد القربة فيه بعد ما عرفت من إمكان أخذ قصد الامتثال

---

(١) بدائع الأفكار ١/ ٢٣٤ - ٢٣٣.

أو قصد القربة فيه بأمر واحد أو أوامر متعدّدة أو غيرهما من الوجوه فإنّ بعد الإمكان المذكور لافرق بين هذا القيد وسائر القيود فكما إذا شككنا في أخذ قيد الايمان في قولهم: أعتق رقبة، أخذنا بإطلاق الرقبة وقلنا بعدم اعتباره، كذلك إذا شككنا في واجب كرمي الجمرات أنّه تعبّديّ أو توصّليّ فيمكن الأخذ بإطلاق قوله ﷺ: فارم الجمرات، و قلنا بعدم اعتبار قصد القربة فيه وكفاية الرمي بدون قصد القربة.

بل لو قلنا بعدم إمكان أخذ قصد الامتثال أو قصد القربة في المتعلّق بنحو من الوجوه المذكورة أمكن الأخذ بالإطلاق لأنّ التقييد المتّصل غير ممكن وأمّا التقييد المنفصل فهو ممكن لأنّ التصرّف مع الانفصال في الإرادة الجدّيّة لاالمستعمل فيه فإذا لم يقيّده بتقييد المنفصل يحكم العقل بإطلاقه بعد كون المتكلّم في مقام البيان.

قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ: يمكن الأخذ بالإطلاق من جهة أنّه لاملازمة بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق كما ذهب الأصحاب إلى التمسّك بإطلاق الأدلّة في الأحكام لتسوية العالم والجاهل فيها مع استحالة أخذ العلم فيها وليس ذلك إلّا من جهة عدم الملازمة بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق. انتهى

ولعلّ ذلك كما في تعليقة المحقّق الاصفهانيّ ﷺ من جهة أنّ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرطيّة القسميّة لاالمقسميّة ومن الواضح أنّ اللابشرط القسميّ في قبال بشرط شيء وبشرط لا لا أنّه مقسم لهما حتّى يجب قبوله لهما وليس الإطلاق بهذا المعنى متقوّماً بالقيد الوجوديّ والعدميّ بل متقوّم بعدم كون الماهيّة مقترنة بهما .. إلى أن قال:

وعليه فالإطلاق المقابل للتقييد تارة من قبيل العدم والملكة كما فيما كان ممكناً وأُخرى من قبيل السلب والإيجاب كما فيما كان ضروريّاً فالصحيح أنّ الإطلاق مع

إمكان التقييد ومع استحالته ثابت.(١)

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال: إنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة بحسب مقام الإثبات لأنّ الإطلاق في هذا المقام عبارة عن عدم التقييد بالإضافة إلى ما هو قابل له وبحسب مقام الثبوت يكون التقابل تقابل التضادّ لا العدم والملكة وذلك لأنّ الإطلاق في هذا المقام عبارة عن رفض القيود والخصوصيّات ولحاظ عدم دخل شيء منها في الموضوع أو المتعلّق والتقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصيّة من الخصوصيّات في الموضوع أو المتعلّق ومن الطبيعيّ أنّ كلّ من الإطلاق والتقييد بهذا المعنى أمر وجوديّ .. إلى أن قال: ومن الطبيعيّ إنّ النسبة بين اللحاظ الأوّل واللحاظ الثاني نسبة التضادّ فلايمكن اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة.(٢)

وذلك لما عرفت من أنّ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرطيّة القسميّة ولايجب فيها قبول القيود وعليه فيشمل اللابشرط القسميّة الموارد التي لايمكن قبول القيود وبذلك يكون التقابل بين اللابشرط وبشرط الشيء أو بشرط لاتقابل العدم والملكة فيا إذا أمكن القبول وتقابل السلب والإيجاب فيما إذا لم‌يمكن القبول من دون فرق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت وتفسير الإطلاق بحسب مقام الثبوت بلحاظ عدم دخل شيء من القيود في الموضوع أو المتعلّق غير سديد لأنّ حقيقة الإطلاق هو جعل طبيعة شيء موضوعاً أو متعلّقاً من غير تقييدها بشيء حتّى لحاظ عدم دخل شيء من القيود.

ولذا قال في تهذيب الأُصول في مبحث الترتّب: إنّ الإطلاق في الاصطلاح

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٢٠٤ – ٢٠٥.

(٢) المحاضرات ٢/ ١٧٣ ـ ١٧٤.

جعل طبيعة مثلاً متعلّقاً أو موضوعاً للحكم من غير تقييدها بقيد وهو لايتقوّم باللحاظ أو بإرسال الطبيعة سارية في المصاديق بل يتقوّم بجعلها موضوعاً للحكم بلا قيد ... إلى أن قال:

إنّ اللحاظ أو إمكانه أمر زايد على الإطلاق لأنّ محور الاحتجاج بين الموالي والعبيد هو جعل الشيء موضوعاً للحكم بلاقيد من غير توجّه إلى أنّ المقنّن أو الحاكم أرسل الموضوع في المصاديق ولاحظه بالنسبة إلى جميع التقادير المتصوّرة في المتعلّق مع قطع النظر عن الخطاب أوّلاً بل لحاظ الإرسال والتقادير على فرض إمكانه مضرّ بالإطلاق فالحكم بالإطلاق ليس إلّا على نفس الطبيعة بلا قيد ولايكون الحاكم ناظراً إلّا إلى موضوع حكمه .. إلى أن قال: فملاك الاحتجاج هو أخذ شيء سبباً أو متعلّقاً أو موضوعاً بلاقيد وبه يظهر أنّ الاحتجاج به ليس لأجل أنّه من الدلالات اللفظيّة بل لأجل أنّ المتكلّم بما أنّ بيده زمام البيان وهو عاقل مختار في وضع ما يطلبه و رفع ما لايطلبه لابدّ أن يكشف عن مقصوده ويصرّح به ويجمع ما له دخل من قيوده فلو كان قيد دخيلاً في غرضه لأتى به وبيّنه إمّا في ضمن هذا الدليل أو بدليل منفصل وحيث لم يأت به لا في ضمن هذا الدليل ولابدليل آخر يحكم العقل بأنّ ماوقع موضوعاً تمام المطلوب لا بعضه فيصير من الدلالات العقليّة .. إلى أن قال: بل لو سلّم عدم إمكان التقييد بما يتأخّر من الحكم في هذا الحكم لايضرّ ذلك بجواز التمسّك بالإطلاق بعد إمكان بيان القيد بدليل آخر فلانحتاج في تسوية العالم والجاهل في الأحكام إلى التمسّك بالإجماع بل التمسّك بإطلاق الأدلّة كافٍ في إثبات المطلوب وليس الشرط إمكان بيانه في الخطاب الأوّل بل تمكّن المولى من بيانه بأيّ خطاب شاء.[1]

(١) تهذيب الأُصول ١/ ٣٢٤ - ٣٢٥.

لايقال: إنّ الغرض لايخلو من أن يقوم بالطبيعيّ الجامع بين كافّة خصوصيّاته أو يقوم بحصّة خاصّة منه و لا ثالث بينهما.

فعلى الأوّل لابدّ من لحاظه على نحو الإطلاق والسريان رافضاً عنه جميع القيود والخصوصيّات الطارئة عليه أثناء وجوده وتخصّصه.

وعلى الثاني لابدّ من لحاظ تلك الحصّة الخاصّة ولايعقل لهما ثالث فإنّ مردّ الثالث وهو لحاظه بلا رفض الخصوصيّات وبلالحاظ خصوصيّة خاصّة إلى الإهمال في الواقعيّات ومن الطبيعيّ أنّ الإهمال فيها من المولى الملتفت مستحيل وعليه فالموضوع أو المتعلّق في الواقع إمّا مطلق أو مقيّد.(١)

لأنّا نقول: إنّا ننكر الملازمة بين كون الغرض قائماً على الطبيعيّ الجامع وبين لحاظ الإطلاق والسريان لجواز الاكتفاء كما عرفت بالطبيعيّ مع جريان حكم العقل بأنّ ما وقع موضوعاً أو متعلّقاً لحكم يكون تمام المطلوب لابعضه لأنّ زمام أمر البيان بيد المتكلّم فلو كان لغير الطبيعة دخل في الغرض لأتى به في ضمن دليل الحكم أو بدليل منفصل وحيث لم يأت به يكشف ذلك عن كونه تمام المطلوب فوصف الإطلاق والإرسال عارض في الحقيقة على جعل الطبيعيّ موضوعاً أو متعلّقاً لحكم بدون ذكر قيد مع الاكتفاء بالدلالة العقليّة على النحو المذكور ولايكون وصف الإطلاق والإرسال ملحوظاً وإلّا لزم عدم التسرية بالنسبة إلى الأفراد المأتيّ بها لأنّ كلّ فرد منها إذا أُتي به لم يكن مصداق لحاظ الإطلاق والإرسال.

وممّا ذكر يظهر عدم لزوم الإهمال في الواقعيّات مع عدم لحاظ الإطلاق والإرسال فإنّ متعلّق الحكم أو موضوعه مع جريان مقدّمات الإطلاق لايكون مهملاً.

---

(١) راجع المحاضرات ٢ / ١٧٤.

ولكن استشكل الشيخ الأعظمؒ على ما حكي عنه على الأخذ بالإطلاق في صورة عدم إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربة في المتعلّق بأنّ رفع القيد بأصالة الإطلاق إنّما يكون فيما لو احتملنا دخول القيد في المطلوب والمفروض عدم هذا الاحتمال والقطع بعدم اعتباره فيه أصلاً وإنّما الشكّ في أنّ الغرض هل هو مساو للمطوب أو أخصّ منه وحدود المطلوب معلومة لاشكّ فيها على أيّ حال.

وأجاب عنه المحقّق الحائريّؒ في الدرر بأنّ القيد المذكور وإن لم يحتمل دخله في المطلوب لعدم الإمكان ولكن لو فرضنا وجود مقدّمات الأخذ بالإطلاق التي من جملتها كون المتكلّم في مقام بيان تمام المقصود وما يحصل به الغرض يحكم بعدم مدخليّة شيء آخر في تحقّق غرضه إذ لولاه لبيّن ولو ببيان مستقلّ وحيث ما بيّن يكشف عن كون متعلّق الطلب تمام ما يحصل به غرضه.

نعم الفرق بين المورد وسائر الموارد أنّ فيها يحكم بعد تماميّة مقدّمات الحكمة بإطلاق متعلّق الطلب وفيه بإطلاق الغرض والأمر سهل.

و يمكن أن يستظهر من الأمر التوصّليّة من دون الاحتياج إلى مقدّمات الحكمة بوجه آخر اعتمد عليه سيّدنا الأُستاذ «طاب ثراه» وهو أنّ الهيأة عرفاً تدلّ على أنّ متعلّقها تمام المقصود إذ لولا ذلك لكان الأمر توطئة وتمهيداً لغرض آخر وهو خلاف ظاهر الأمر.(١)

و أورد المحقّق الإصفهانيّؒ على الأخير من كلامه بأنّه مبنيّ على تخيّل أخصّيّة الغرض وحيث عرفت أنّ ذات الفعل واف بالغرض و أنّ الشرائط دخيلة في ترتّب الغرض على مايقوم به تعرف عدم أخصّيّة الغرض وعدم كون الأمر تمهيداً

---

(١) الدرر/١٠٢ ـ ١٠١.

وتوطئة.(١)

توضيحه أنّ مثل قصد القربة والطهارة والتستّر والاستقبال من الشرائط جزماً وهي ذات دخل في تأثير المركّب من الأجزاء في الغرض القائم به ومن الواضح أنّ الغرض إنّما يدعو بالأصالة إلى إرادة ذات مايفي بالغرض ويقوم به في الخارج وأمّا ماله دخل في تأثير السبب فلايدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب بل الداعي إلى إيجاد شرائط التأثير وإيجابها أغراض تبعيّة منتهية إلى الغرض الأصليّ وعليه فالمتعلّق هو تمام المقصود ولو فيما إذا توقّف تأثيره على قصد القربة ومع كونه تمام المقصود لامجال لصيرورة الأمر توطئة وتمهيداً لغرض آخر ولكن هذا فيما إذا كان قصد القربة مأخوذاً على نحو الاشتراط وأمّا إذا كان مأخوذاً على نحو الجزئيّة فلايرد عليه ذلك لأنّ قصد القربة حينئذٍ يكون في عرض سائر الأجزاء ولايكون سائر الأجزاء بدونه تمام المطلوب فظهور الهيأة عرفاً في كون المتعلّق تمام المطلوب يكفي في إثبات التوصّليّة في هذه الصورة.

هذا مضافاً إلى أنّ الشرط إن كان من مقوّمات المشروط فهو في عرضه ولم يكن الداعي إليه تبعيّاً وإن ذكر بنحو الشرطيّة.

وكيف كان فما ذهب إليه الشيخ ﷺ من منع أصالة الإطلاق بناء على عدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الحكم لامجال له بعد ما عرفت من جواز الأخذ بمقدّمات الحكمة والحكم بعدم مدخليّة شيء آخر في المتعلّق لما مرّ من أن تقييد المتعلّق متّصلاً غير ممكن لا منفصلاً إذ التصرّف مع الانفصال في الإرادة الجدّيّة لا المستعمل فيه ومع احتمال التقييد بالمنفصل لايصحّ القول بعدم جريان أصالة الإطلاق ومع إمكان جريان أصالة الإطلاق بالنسبة إلى المتعلّق بالتقريب المذكور لاحاجة إلى

(١) نهاية الدراية ١/٢٠٦.

ما ذهب إليه صاحب الكفاية وصاحب الدرر من الإطلاق المقاميّ والقول بأنّ مقدّمات الحكمة توجب الحكم في المقام بإطلاق الغرض كما توجب الحكم في سائر الموارد بإطلاق متعلّق الطلب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه لحدّ الآن أنّ الأخذ بالإطلاق اللفظيّ ممكن سواء أمكن أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف متّصلاً أو لم يمكن ويحكم بمقدّمات الإطلاق على إطلاق متعلّق التكليف وعدم تقييده بقصد القربة فلاتغفل.

المقام الرابع: مقتضى الأصل العمليّ:

و لايخفى عليك أنّ الأصل العمليّ في المقام ينقسم إلى البراءة العقليّة والبراءة الشرعيّة.

أمّا الأُولى فقد ذهب الشيخ الأعظم‌ؒ على ما حكي عنه إلى منع جريانها حيث قال: المقام ممّا يحكم العقل فيه بالاشتغال وإن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين المطلق والمقيّد لأنّه بعد العلم بتمام المطلوب في مرحلة الثبوت لو شكّ في سقوطه بإتيان ذاته وعدم سقوطه بواسطة بقاء الغرض المحدث للأمر لا مجال إلّا للاحتياط لأنّ اشتغال الذمّة بالأمر الثابت المعلوم متعلّقه يقتضي القطع بالبراءة عنه ولايكون ذلك إلّا بإتيان جميع مايحتمل دخله في الغرض وممّا ذكر نعرف الفرق بين المقام وسائر الموارد وملخّص الفرق أنّ الشكّ فيها راجع إلى مرحلة الثبوت وفي المقام إلى السقوط.

وتبعه في الكفاية وقال: لابدّ عند الشكّ وعدم إحراز كون الآمر في مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلّق أمره من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل وهو ليس إلّا أصالة الاشتغال ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

وذلك لأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلايكون العقاب مع الشكّ وعدم إحراز الخروج عقاباً بلابيان والمؤاخذة عليه بلابرهان ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتّفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقة بلاقصد القربة وهكذا الحال في كلّ ما شكّ دخله في العهدة ممّا لايمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز.

نعم يمكن أن يقال: إنّ كلّ ما يحتمل بدواً دخله في امتثال أمر وكان ممّا يغفل عنه غالباً للعامّة كان على الآمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً وإلّا لأخلّ بما هو همّه وغرضه وأمّا إذا لم‌ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين و لا أثر في الأخبار والآثار وكانا ممّا يغفل عنه العامّة وإن احتمل اعتباره بعض الخاصّة فتدبّر جيّداً.

ولايخفى عليك مع إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربة في المتعلّق متّصلاً أو منفصلاً ببيان مستقلّ يكون قصد الامتثال أو دواعي القربة كسائر القيود فكما أنّ سائر القيود فيما إذا لم‌تجر مقدّمات الإطلاق تكون مجرى البراءة العقليّة فيما إذا شكّ في اعتبارها كذلك تجري البراءة العقليّة بالنسبة إلى قصد الامتثال أو دواعي القربة فلا فرق بين المقام وبين المطلق والمقيّد أو الأقلّ والأكثر الارتباطيّين في جريان البراءة العقليّة كما لايخفى.

ومجرّد عدم إمكان تقييد المأمور به متّصلاً بناء على امتناعه لايوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاً.

هذا مضافاً إلى ما أفاده أُستاذنا المحقّق الداماد‌ﷺ من أنّ أخذ القيد شطراً أوشرطاً في الأقلّ والأكثر لايكون ممكناً في جميع الموارد إذ ربما يكون المورد من

موارد التقيّة والمتكلّم فيها لايتمكّن من ذكر القيود والشرائط متّصلاً ومع ذلك تجري البراءة في القيد المشكوك. فلوكان اللازم في جريان البراءة العقليّة هو التمكّن من ذكر القيد متّصلاً فلاتجري في القيد المشكوك في الأقلّ والأكثر أيضاً مع أنّ المفروض هو جريانها في مثله لعدم قيام الحجّة عليه وما لم تقم الحجّة عليه ليس بواجب كما لايخفى.

ودعوى أنّ أصل الغرض معلوم والشكّ في حصوله للشكّ من كون المأتيّ به مسقطاً للغرض وحده بلاقصد القربة والعقل يحكم في مثله بالفراغ اليقينيّ بإتيان جميع ما له دخل في ذلك ولو احتمالاً مندفعة أوّلاً: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهدﷺ في تهذيب الأصول من أنّ ما ذكر من البرهان لإثبات الاشتغال جار في الأقلّ والأكثر أيضاً إذ القائل بالاشتغال هناك يدّعي أنّ الأمر بالأقلّ معلوم ونشكّ في سقوطه لأجل ارتباطيّة الأجزاء وأنّ الغرض المستكشف من الأمر معلوم ونشكّ في سقوطه بإتيان الأقلّ فيجب الإتيان بكلّ ما احتمل دخله في الغرض.

وثانياً: بأنّ ما اشتهر من وجوب تحصيل العلم بحصول أغراض المولى و مقاصده لايرجع إلى محصّل إذ الأغراض إن كانت حاصلة بنفس ما وقع تحت دائرة البيان فما هو واجب تحصيله حينئذٍ في محيط العبوديّة هو ما تعلّق به البيان من الأجزاء والشرائط ويتبعه الغرض في الحصول وإن كانت غير حاصلة إلّا بضمّ ما لم تقم عليه الحجّة فلانسلّم وجوب تحصيله.(١)

وثالثاً: بأنّ الغرض لوكان مركّباً أو أمكن انبساطه على المتعلّق فعلى تقدير تسليم وجوب تحصيل الغرض يمكن أن يقال إنّ الغرض يدور أمره بين المعلوم والمشكوك فتجري البراءة بالنسبة إلى مازاد على المعلوم ولافرق فيه بين أن يكون القيد المشكوك ممكن الأخذ وبين أن لايكون كذلك فلاتغفل.

---

(١) تهذيب الأصول ١/ ١٦٤.

ورابعاً: كما في تهذيب الأصول بأنّ إحالة الناس إلى حكم العقل صحيحة فيما إذا كان العقل من الواضحات عند عامّة المكلّفين بحيث يصحّ الاتكال عليه لا في مثل المقام الذي صار مطرحاً للأنظار المختلفة والآراء المتشتّتة.(١)

ثمّ لايخفى عليك كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ أنّ دعوى صاحب الكفاية بأنّ قصد الوجه والتميز ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار محلّ منع لما ورد في استحباب تلفّظ الوجه والتميز أو إضماره في باب الحجّ عند التلبية فراجع.

فتحصّل أنّ قصد الامتثال أو دواعي القربة كسائر القيود يكون مجري البراءة العقليّة إن شكّ في اعتبارها ولم تكن مقدّمات الإطلاق جارية فيها فلاتغفل.

وأمّا الثانية: أعني البراءة الشرعيّة فالأقوى جريانها فيما إذا لم يتمّ مقدّمات الإطلاق وإلاّ فمع جريان مقدّمات الإطلاق لايصل النوبة الى البراءة الشرعيّة لأنّ الأصل دليل حيث لادليل.

ثمّ لافرق فيما ذكر بين أن يكون أنّه قصد للامتثال أو دواعي القربة في المتعلّق ممكنا بالقيد المتّصل أو المنفصل أم لايكون ممكناً للاطلاق أدلّة البراءة.

ذهب في الكفاية الى عدم جواز التمسك مستدلاً بأنّه لابدّ في عموم أدلّة البرائة الشرعيّة من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس ههنا فان دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعيّ بل واقعيّ (مع فرض عدم التمكّن من أخذه في المتعلّق) ودخل الجزء والشرط فيه وان كان كذلك إلاّ أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعا فبديل الرفع ولو كان أصلاً يكشف أنّه ليس هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهدته عقلاً بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعليّ كما عرفت فافهم.

---

(١) تهذيب الأُصول ١/ ١٦٤.

وفيه أوّلاً أن لانسلّم عدم إمكان أخذ قصد القربة أو دواعي القربة في المتعلّق لما عرفت من إمكانه متّصلا أومنفصلاً.

ولذا قال في تهذيب الأُصول إنّا لانتصوّر للمفروض مصداقاً إذ كيف يمكن دخالة شيء في الغرض ولايمكن للمولى بيانه وإظهاره وعليه لامحيص عن جريان ادلّة الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام[1].

واليه يرجع ما في ذيل تعليقة الإصفهانيّ من أنّه غاية الأمر أنّ قصد القربة لاشرطيّة له وأمّا إيجابه للغير استقلالا فهو معقول وشمول حديث الرفع للتكليف المجهول المجعول (بقوله وليكن الصلوة عن داعي امرها) الموافق للامتنان لامانع منه أصلاً[2].

وثانياً: كما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ إنّا لانسلّم انحصار أدلّة البراءة الشرعية فيما ذكر فيه كلمة الرفع إذ من جملتها قوله ﷺ الناس في سعة مالايعلمون وقوله ﷺ ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فلايرد عليهما ما اورد على حديث الرفع.

لايقال ان معنى الموضوع عنهم هو المرفوع عنهم فلايفيد غير معنى الرفع لأنّا نقول معناه هو سلب المسئوليّة والمواخذة عنهم لارفع الموجود فلايرد عليه ما أورد على حديث الرفع.

هذا مضافاً إلى قوله ﷺ كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي ومن المعلوم أنّه يفيد الترخيص في الشيء ما لم يرد فيه نهيٌ أوامر فلايرد عليه ما أورد على حديث الرفع.

---

(١) ج١ ص١٦٦.

(٢) راجع نهاية الدراية: ج١ ص ٢١٤.

يمكن أن يقال أنّ الأخير منصرف عما لم يتمكن المولى عن ذكره وأحيل فيه الى العقل الحاكم بالاشتغال فيما إذا احتمل دخالة شيء في سقوط الغرض المعلوم اذ الغاية وهي قوله حتّى يرد فيه نهي يشعر بأنّ الموضوع هو ماتمكّن المولى من بيان نهي أو أمر فيه والمفروض في المقام عدم تمكّن الشارع من تقيّد المتعلّق بقصد الامتثال أو دواعي القربة.

وثالثا: كما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ أنّ معنى الرفع ليس هو رفع الحكم الإنشائيّ في الواقع وإلاّ لزم التصويب الباطل لأنّ مرجّحه الى حكّ الحكم عن الواقع إذا شكّ فيه وهو كما ترى وليس أيضا بمعنى رفع الإرادة الفعليّة للحكم الواقعيّ إذ الإرادات من التكوينات والتكوينيّات لايمكن رفعها إلاّ بأسبابها وحديث الرفع من الأُمور التشريعيّة فلايصلح لرفع الأمر التكوينيّ الواقعيّ بل الصحيح إنّ الإرادة الواقعيّة إذا كانت مقرونة بالموانع لم تتحقّق قبل الاخبار بها بحديث الرفع فيرجع حديث الرفع إلى الأخبار عن عدم الإرادة الفعليّة بالأحكام أو القيود والأجزاء المشكوكة والإخبار عن عدم الإرادة الفعليّة أمر ممكن ولو في القيود التي لاتمكين من أخذها في المتعلق.

أو يرجع حديث الرفع الى دفع المؤاخذة وهو أمر ممكن ولو بالنسبة الى القيود التي لاتمكين من أخذها فلاتغفل.

الخلاصة:

والبحث يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في تعريف التعبّديّ والتوصّليّ

واعلم أنّه يمكن تعريفها بأنّ التعبّديّ ما لا يسقط أمره ولايحصل الامتثال به في حاقّ الواقع إلّا بإتيانه بقصد القربة والتوصّليّ ما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجة إلى حصول قصد القربة.

ويمكن أيضاً تعريفها بأنّ التوصّليّ هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرّد حصول الواجب ويسقط بمجرّد وجوده والتعبّديّ هو ما لا يكاد يحصل الغرض بذلك بل لابدّ في حصوله وسقوطه من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى.

المقام الثاني: في إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف وعدمه

ذهب القدماء إلى الأوّل والمتأخّرون إلى الثاني والحقّ مع القدماء لعدم تماميّة أدلّة المانعين المتأخّرين.

منها: أنّ الأمر يتوقّف على تحقّق موضوعه بتمام أجزائه توقّف العرض على معروضه فلوكان قصد الأمر مأخوذاً في الموضوع لزم الدور لعدم تحقّق الموضوع بتمام أجزائه التي منها قصد الأمر إلّا بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقّف على الموضوع والموضوع على الأمر و هو دور.

أُجيب عنه: بأنّ المراد من التوقّف إن كان توقّفه عليه في الخارج فهو باطل ضرورة أنّ الأمر لايتعلّق بالموضوع إلّا قبل وجوده الخارجيّ وأمّا بعد وجوده الخارجيّ فيستحيل تعلّق الطلب به لأنّه تحصيل الحاصل وإن كان المراد توقّفه تصوّراً

فهو مسلّم ولكن لايلزم منه الدور لأنّ الموضوع بوجوده الذهنيّ متقدّم على الأمر ولاينافي ذلك كونه بوجوده الخارجيّ متأخّراً عن الأمر ومتوقّفاً عليه وبالجملة المتوقّف على الأمر غير ما يتوقّف الأمر عليه وعليه فتوهّم الدور ناشئ من خلط الذهن بالخارج.

ومنها: أنّه يستحيل أخذ الأمر وكلّ ما ينشأ من قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، وجه الاستحالة هو تأخّر الحكم من الموضوع رتبة مع أنّ اللازم في القيد والمقيّد هو أن يكونا في مرتبة واحدة بحيث يتمكّن الآمر من النظر إليهما معاً بلحاظ واحد وطلب أحدهما مقيّداً بالآخر والحكم لتأخّره الرتبيّ لايتصوّره الذهن إلّا بعد تصوّر موضوعه.

أُجيب عنه: بأنّ تأخّر الحكم رتبة عن الموضوع لايمنع عن إمكان لحاظهما معاً ألا ترى أنّ السبب والمسبّب يمكن ملاحظتهما معاً ولايمنع عن ذلك التقدّم والتأخّر الوجوديّ بينهما وعليه فيمكن تصوّر الحكم بشخصه قبل وجوده وتصوّر الموضوع كالصلاة ثمّ يتقيّد الموضوع كالصلاة بتصوّر الحكم إذ تصوّرهما في مرتبة واحدة ولاتقدّم وتأخّر في تصوّرهما وإن كانا بحسب الوجود متقدّماً ومتأخّراً.

ومنها: أنّ تعلّق التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ لأنّ الموضوع بقيوده لابدّ وأن يكون ملحوظاً استقلالاً والأمر بما أنّه طرف لإضافة القيد المأخوذ في الموضوع لابدّ من لحاظه أيضاً استقلالاً مع أنّ الأمر بما أنّه آلة البعث إلى المطلوب لايمكن لحاظه إلّا آلة إليه.

أُجيب عنه: بأنّ اللحاظين المتنافيين لم‌يجتمعا في وقت واحد إذ اللحاظ الاستقلاليّ مقدّم على اللحاظ الآليّ منها لأنّ الموضوع بتمام قيوده مقدّم تصوّراً على تعلّق الأمر والبعث.

ومنها: أنّ فعليّة الحكم متوقّفة على فعليّة موضوعه فإذا كان الحكم نفس

موضوعه أو جزءاً منه لزم توقّف فعليّة الشيء على فعليّة نفسه.

أُجيب عنه: بأنّ فعليّة الحكم متوقّفة على فعليّة فرض وجود موضوعه وتقديره في الذهن وهو لايتوقّف على فعليّة الحكم خارجاً كما لايخفى.

ومنها: أنّ الإنشاء حيث كان بداعي جعل الداعي فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب علّيّة الشيء لعلّيّة نفسه وهو محال للزوم تقدّم الشيء على نفسه.

وأُجيب عنه: بعد مقدّمتين:

الأُولى: أنّ الموضوع في المقام ليس إلّا الصلاة المتصوّرة مع قصد أمرها والأمر إنشاء على ذلك المقيّد.

والثانية أنّ الأمر ليس إلّا المحرّك والباعث الإيقاعيّ لا المحرّك الحقيقيّ والباعث التكوينيّ ولهذا ليس شأنه إلّا تعيين موضوع الطاعة من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلّف تكويناً وإلّا لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعة بل المحرّك حقيقة ليس إلّا بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلّف فنسبة التحريك إلى الأمر يكون بضرب من التشبيه.

بأنّه إن أراد القائل من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكيّة نفسه أنّ الأمر الإنشائيّ المتعلّق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال ففيه أنّ الإنشاء لايحتاج إلى مؤونة زائدة من تصوّر الطرفين.

وإن أراد أنّ الأمر المحرّك للمكلّف تكويناً محرّك حقيقة إلى محرّكيّة نفسه فهو خلاف ما عرفت من أنّ نسبة التحريك إليه بضرب من التشبيه والمحرّك الأصليّ هو بعض المبادئ الموجودة في النفس كإدراك استحقاق المولى للإطاعة أو الخوف من ناره وغضبه ومعرفة أنّ الإطاعة لاتحقّق لها إلّا بإتيان الصلاة المقيّدة فلامحالة يقوم بامتثاله على نحو ما أمر.

ومنها: أنّ متعلّق التكليف هو المقيّد وهو الصلاة بداعي الأمر إليها وليست

الصلاة بنفسها متعلّقة للأمر حتّى يمكن الإتيان بها بداعي أمرها وحيث إنّ ذات المقيّد لاتكون مأموراً بها لأنّ الجزء التحليليّ لايتّصف بالوجوب أصلاً إذ المأمور به ليس إلّا وجوداً واحداً وهو المقيّد وهو يكون واجباً بالوجوب النفسيّ فلامجال لدعوى أنّ نفس الصلاة تكون مأموراً بها بالأمر بالصلاة مقيّدة بداعي الأمر بها.

وأُجيب عنه بوجوه:

أحسنها أن نقول: أنّا لانحتاج في إيجاد الصلاة بداعي الأمر إلى تعلّق الأمر بذات الصلاة بل نفس الأمر بالمقيّد أو المركّب يدعو إليها أيضاً ويكفي أيضاً في مقرّبيّتها وعباديّتها إتيانها بداعي هذا الأمر وذلك لأنّه يكفي في عباديّة الأجزاء التحليليّة والخارجيّة والمقدّمات الوجوديّة والعلميّة إتيانها بداعي الأمر المتعلّق بالكلّ وبذي المقدمة فإنّ الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلّقة فكذلك يكون داعياً إلى كلّ ماله دخل في تحقّقه من غير احتياج في مدعويّتها للأمر إلى تعلّق أمر بها عليحدة.

فانقدح من جميع ما ذكر أنّ أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف شرعاً ممكن ولايلزم منه المحذورات المذكورة لا في ناحية التكليف ولا في ناحية الامتثال.

ثمّ لايخفى عليك أنّه ذهب المانعون إلى تصحيح اعتبار أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف بوجوه أُخرى بعد فرض امتناع أخذه في المتعلّق بأمر واحد:

أحدها: أنّه يمكن أخذ قصد القربة بتعدّد الأمرين أحدهما بذات المتعلّق وثانيها بالإتيان به بداعي أمره المتعلّق به.

و لامانع منه إذ لاحيلة للمولى في بيان كون مطلوبه عبادياً إلّا بذلك بعد فرض امتناع قصد القربة في المتعلّق بالأمر الواحد ويدلّ على وقوع ذلك وجود العبادات التي قامت الضرورة والإجماع على اشتراطها بقصد القربة ولامجال للتمسّك باصل الاشتغال عند الشكّ في عباديّة أمر لاختصاص جريانه عما إذا لم يتمكّن المولى من البيان والمفروض أنّه متمكّن بتعدّد الأمرين فإذا لم يبيّن وشكّ في عباديّة أمر تجري

أصالة البراءة.

ولا وقع لبعض الإشكالات في هذا المقام.

ثانيها: أنّه يمكن أخذ دواعي التقرّب في المتعلّق بمعنى اشتراط الإتيان بفعل بداعي حسنه أو بداعي كونه ذا مصلحة أو بداعي محبوبيّته لله تعالى.

أورد عليه بأنّ اعتبارها في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال فإنّه يكشف عن تعلّق الأمر بنفس الفعل وإلّا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعي الأمر من قبيل داعي الداعي وهو خلف لفرض كفاية إتيانه بداعي الأمر بنفسه.

واُجيب عنه: بأنّ كفاية قصد الامتثال لاينافي أخذ سائر الدواعي في المتعلّق تصحيحاً لقصد القربة فإنّ اعتبار سائر الدواعي يكون فيما إذا لم يأت بقصد الأمر وإلّا فمع إمكان قصد الأمر والإتيان به فلا حاجة في التقرّب إلى الإتيان بسائر الدواعي حتّى يلزم الاجتماع المذكور أو الداعي على الداعي.

نعم يرد على أخذ الدواعي الثلاثة في متعلّق الأوامر ما اُورد على أخذ قصد الأمر في المتعلّق ولكن يمكن الجواب عنه بالجواب كما في تهذيب الاُصول.

ثالثها: أنّ العبادة عبارة عن إظهار عظمة المولى والشكر على نعمائه بما يستحقّ ويليق به وإظهار العظمة والشكر المذكور بما يستحقّ ويليق به مقرّب بالذات وعبادة من دون توقّف على وجود الأمر أو قصد الأمر نعم لمّا كان المكلّف لا طريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالى ما هو إلّا بإعلامه تعالى لابدّ أن يعلمه أوّلاً ما يتحقّق به تعظيمه ثمّ يأمر به وعليه فالعبادة بهذا المعنى ليست ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتّى يلزم محذور الدور.

اُورد عليه بأنّ قصد التعظيم التعبّديّ بالمعنى المذكور يؤول إلى قصد ما أمر به تعبّداً ومعه لايصحّ دعوى خلوّ العبادة عن قصد الأمر.

هذا مضافاً إلى ما فيه من عدم صحّة تفسير العبادة بمطلق إظهار العظمة والشكر فإنّ العبادة هي التأليه وهو التعظيم في مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ وخالق سواء كان التعظيم بما يكون تعظيماً ذاتاً كالسجدة أو بما لانطّلع بكونه تعظيماً إلّا بالنصّ الشرعيّ كالصوم ونحوه من العبادات الشرعيّة.

رابعها: أنّ الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة وثبوت الداعي الآلهيّ الذي يكون مورداً للمصلحة الواقعيّة وإن لم يكن قابلاً لتعلّق الأمر به بملاحظة الجزء الأخير للزوم الدور إمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه ويكون ملازماً مع القربة وعليه فيقع الطلب به من دون ضمّ القيد الأخير.

ولايرد عليه أنّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها القيد الأخير لايكاد يتصف بالمطلوبيّة فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.

لأنّا نقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعي النفسانيّة وإن لم يكن تمام المطلوب النفسيّ مفهوماً لكن لمّا لم يوجد في الخارج إلّا بداعي الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داع يصحّ تعلّق الطلب به لأنّه يتّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة فهذا الوجه يرجع إلى إمكان اعتبار قصد القربة بالعنوان اللازم كما لايخفى.

المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار قصد القربة في واجب وعدمه

ولايخفى أنّه لا إشكال في جواز الأخذ بالإطلاق اللفظيّ سواء قلنا بإمكان أخذ قصد القربة في المتعلّق أو لم نقل.

أمّا إذا قلنا بالإمكان فواضح وأمّا إذا لم نقل فإنّ التقييد المتّصل غير ممكن وأمّا المنفصل أو العنوان الملازم فهو ممكن فيجوز الحكم بإطلاق متعلّق التكليف وعدم

تقييده بقصد القربة بمقدّمات الحكمة.

المقام الرابع: في الأصل العمليّ عند فرض عدم جريان مقدّمات الإطلاق

ولايخفى عليك أنّ المراد من الأصل العمليّ إمّا هو البراءة العقليّة أو البراءة الشرعيّة.

أمّا الأولى فقد يمنع جريانها بدعوى أنّه لابدّ عند الشكّ وعدم إحراز كون الأمر في مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل وهو ليس إلّا أصالة الاشتغال لأنّ الشكّ هيهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها.

وفيه أنّ مع إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربة في المتعلّق متّصلاً أو منفصلاً فلافرق بين قصد الامتثال أو دواعي القربة وبين سائر القيود فكما أنّ مع الشكّ في سائر القيود عند عدم جريان مقدّمات الإطلاق تجري البراءة العقليّة فكذلك مع الشكّ في اعتبار قصد الامتثال و دواعي القربة تجري البراءة العقليّة ومجرّد عدم إمكان تقييد المأمور به متّصلاً بناء على امتناعه لايوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاً.

ودعوى أنّ أصل الغرض معلوم والشكّ في حصوله بإتيان المأتيّ به من دون قصد الأمر أو دواعي القربة ومقتضى الاشتغال اليقينيّ هو الفراغ اليقينيّ مندفعة بأنّ الأغراض إن كانت حاصلة بنفس ما وقع تحت دائرة البيان فما هو واجب تحصيله هو ما تعلّق به البيان من الأجزاء والشرائط ويتبعه الغرض في الحصول وإن كانت غير حاصلة إلّا بضمّ ما لم تقم عليه حجّة فلانسلّم وجوب تحصيله.

وأمّا الثانية أعني البراءة الشرعيّة فهي جارية كالبراءة العقليّة بعد عدم جريان

مقدّمات الإطلاق.

ودعوى أنّه لابدّ في عموم أدلّة البراءة الشرعيّة من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس هيهنا كذلك فإنّ دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعيّ بل واقعيّ ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك إلّا أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً فبدليل الرفع ولو كان أصلاً يكشف أنّه ليس هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهدته عقلاً بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعليّ مندفعة بأنّا لانسلّم عدم إمكان أخذ قصد الأمر أو دواعي القربة في المتعلّق ولو منفصلاً.

هذا مضافاً إلى أنّه كيف يمكن دخالة شيء في الغرض ولايمكن للمولى بيانه وإظهاره.

وعليه فلامحيص عن جريان أدلّة الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام.

المبحث الخامس: في حمل الأمر على النفسيّ والعينيّ والتعيينيّ:

ذهب في الكفاية إلى أنّ مقتضى مقدّمات الإطلاق والحكمة هو الوجوب النفسيّ لاغيريّ والتعيينيّ لاالتخييريّ والعينيّ لاالكفائيّ.

واستدلّ لذلك بأنّ مقابلاتها تحتاج إلى تقييد الوجوب وتضييق دائرته لعلّه لما قيل من أنّ الوجوب في الواجب الغيريّ تتضيّق بوجوب ذلك الغير فلايجب إلّا فيما إذا وجب ذاك الغير والوجوب في الواجب التخييريّ تتضيّق بعدم الإتيان بالآخر الذي هو طرف التخيير والوجوب في الكفائيّ تتضيّق بعدم إتيان الآخرين ممّن يحتمل أن يكون مكلّفاً بالمتعلّق.

وعليه فإذا كان المتكلّم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الغيريّة أو التخيير أو الكفائيّة فالحكمة تقتضي الإطلاق في الوجوب، وجب هناك شيء آخر أو لا فهو النفسيّ أتى بشيء آخر أو لا فهو التعيينيّ أتى به آخر أو لا فهو العينيّ.

أورد عليه أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ أوّلاً: بأنّ قوله في الواجب النفسيّ بأنّ الحكمة تقتضي وجوبه مطلقاً وجب هناك شيء آخر أو لامنظور فيه، حيث يمكن أن يكون الواجب النفسيّ متلازماً مع واجب نفسيّ آخر كوجوب القصر والإتمام مع إفطار الصوم إلّا ما استثني وعليه فلايتمّ القول بأنّ الحكمة تقتضي وجوب القصر سواء وجب شيء آخر أو لا.

يمكن أن يقال: إنّ الإطلاق يتصوّر من جهات مختلفة ربما تتمّ المقدّمات من حيث دون حيث آخر و في مثل المقام تتمّ المقدّمات من حيث عدم مدخليّة شيء

آخر في وجوب الشيء الذي تعلّق به الخطاب فإذا أفادت المقدّمات إطلاق الوجوب من هذا الحيث فلاملازمة بين هذا الإطلاق وإطلاقه من جهة أُخرى وهي عدم وجوب شيء آخر مقارناً ومتلازماً معه مع عدم تماميّة المقدّمات بالنسبة إليه.

وثانياً: بأنّ تعريف التعيينيّ بأنّ مقتضى مقدّمات الحكمة هو إطلاق وجوبه سواء أتى بشيء آخر أو لا يصحّ فيما إذا كان الوجوب في الواجب التخييريّ متقيّداً بترك الآخر فمقدّمات الإطلاق تفيد عدم تضييق وجوب الشيء بترك الآخر فيصحّ أن يقال إنّ مقدّمات الحكمة تقتضي إطلاق الوجوب التعيينيّ سواء أتى بشيء آخر أو لا. ولكن ليس التخييريّ كذلك وإلاّ يكون العقاب متعدّداً إذا ترك المكلّف الواجبين التخييريّين إذ بتركهما يترك الواجبان حينئذٍ ومع ترك الواجبين يتعدّد العقاب مع أنّه كما ترى.

والقول بأنّ في التخييريّ يكون الجامع واجباً فالإتيان بفرد منه يوجب سقوطه فيصحّ أن يقال إنّ وجوب كلّ فرد منه متقيّد بترك الآخر هذا بخلاف الواجب التعيينيّ فإنّ كلّ فرد منه لم يتقيّد بترك الآخر فمقدّمات الإطلاق تفيد عدم تضييق وجوب كلّ فرد بترك الآخر مردود بأنّ مقتضى المذكور في تعريف التخييريّ هو كون التخيير عقليّاً في أفراد الجامع وكون التكليف تعيينيّاً لتعلّقه بالجامع المعيّن مع أنّه خلاف المفروض.

والقول بأنّ الوجوب التخييريّ سنخ آخر من الوجوب في قبال الوجوب التعيينيّ غير سديد لأنّ مقتضاه هو المباينة والمغايرة بين الوجوب التعيينيّ والوجوب التخييريّ ومع المباينة لامجال لتعيين أحدهما بمقدّمات الحكمة إذ المقدّمات جارية فيما إذا احتاج أحدهما إلى مؤونة زائدة والمفروض مع المباينة هو حاجة كلّ واحد منهما إلى المؤونة.

ويمكن الجواب عن تعدّد العقاب بما في منتهى الأُصول من أنّه أوّلاً: لا مانع من

الالتزام بتعدّد العقاب لأجل مخالفته وعدم امتثاله للإرادات المتعدّدة.

وثانياً: أنّ العقاب تابع لفوت المصلحة الملزمة أي المصلحة التي يجب ويلزم تحصيلها ففيما نحن فيه إن قلنا بأنّ مصلحة جميع الأطراف واحدة فلم تفت إلّا مصلحة واحدة فلايكون إلّا عقاب واحد وإن قلنا بتعدّدها .. إلى أن قال:

وإمكان اجتماعها فعلى الفرض وإن فاتت مصالح متعدّدة لكن حيث إنّ كلّها غير لازمة التحصيل بل إيجاد أحدها كان كافياً عند المولى بحيث ما كان يطالب بالبقيّة لو كان يأتي بأحدها فلايستتبع إلّا عقاباً واحداً وذلك لأنّ فوت المصلحة التي يجب تحصيلها يكون مستتبعاً للعقاب لافوت كلّ مصلحة[1].

و لايخفى أنّه لاوجه للالتزام بتعدّد العقاب لأجل مخالفة الإرادات المتعدّدة بعدكون الإرادات تابعة للمصالح التي تكون الملزمة منها واحدة فالإرادة الحتميّة أيضاً واحدة فلاتتحقّق مخالفة الإرادة الحتميّة إلّا في واحدة منها فالأولى هو الجواب بالثاني.

وثالثاً: بأنّ تعريف العينيّ بأنّ مقدّمات الحكمة تقتضي إطلاق وجوبه سواء أتى به آخر أو لا محلّ إشكال لإمكان أن يقال:

إنّ وجوب الكفائيّ أخفّ مؤونة من الوجوب العينيّ لكفاية لحاظ صدور صرف الوجود مطلقاً من أيّ مكلّف كان في الوجوب الكفائيّ دون الواجب العينيّ فإنّه لحاظ صدور صرف الوجود من كلّ واحد من المكلّفين بخصوصه.

يمكن أن يقال: إنّ تخصيص الخطاب بكلّ واحد من المكلّفين لايستلزم اعتبار خصوصيّة كلّ واحد في نفس خطابه وإن استفيدت الخصوصيّة من خطابه إلى الجميع بعد كونه منحلّاً ومتوجّهاً إلى كلّ واحد. وعليه فلا فرق بين خطابه إلى جميع المكلّفين

(١) منتهى الأُصول ١/٢١٨.

بنحو الاستغراق أو بين خطابه إلى واحد منهم. فلاوجه لدعوى كون الثاني أخفّ مؤونة بعد عدم اعتبار الخصوصيّة في نفس الخطاب وإن استفيدت الخصوصيّة من الاستغراق كما أنّ الإجمال لم‌يعتبر في الخطاب وإن استفيد من أخذ عنوان واحد من المكلّفين.

هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد من التعريف المذكور أنّ الكفائيّ هو مايكون واجباً عند عدم إتيان الغير به مع أنّ الوجوب في الواجب الكفائيّ متعلّق بجميع آحاد الناس.

نعم يسقط ذلك الوجوب عن كلّ فرد بفعل الآخر ولايؤول السقوط بفعل فرد إلى كون الوجوب مشروطاً بترك الآخر كما يظهر من المحاضرات.(١)

لأنّ المفروض هو توجّه التكليف إلى عموم المكلّفين بنحو العموم الاستغراقيّ.

لايقال: إنّ تخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقيّ بلامقتض وسبب بعد افتراض أنّ الغرض واحد يحصل بفعل بعض منهم.

لأنّا نقول: لعلّ الغرض من تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقيّ من جهة إفادة أهمّيّة الغرض بحيث يجعل كلّ واحد من المكلّفين مأموراً بإتيانه بحيث لو لم‌يأت به أحد منهم لكان كلّ واحد منهم عاصياً وليس ذلك إلّا من جهة كون الخطاب متوجّهاً إلى جميعهم وإلّا فلايكون العاصي إلّا واحداً منهم.

وعليه فإذا شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في بقاء الخطاب بعد إتيان فرد من المكلّفين لاحتمال كونه كفائيّاً واكتفى بفعل واحد من فعل الجميع بحيث لم‌يجب إتيان غيره من الآحاد وعدمه فمقتضى إطلاق الخطاب من جهة أنّه أتى به آخر أم لا هو بقاء الخطاب وهو ليس إلّا الوجوب العينيّ إذ لو كان

(١) راجع المحاضرات ٢/ ٢٠٣.

كفائيّاً لزم تقييد بقاء الخطاب بما إذا لم يأت به أحد من المكلّفين وحيث لم يتقيّد البقاء بذلك فهو واجب عينيّ لاكفائيّ.

و بالجملة فما ذهب إليه صاحب الكفاية من تعيين الوجوب النفسيّ والتعيينيّ والعينيّ بمقدّمات الإطلاق ممكن التصوّر ولاوجه للإشكال فيه عدى ما في تهذيب الأُصول من أنّ لازم القول بكونه موضوعاً لمطلق البعث والطلب أن يكون نتيجة الإطلاق مطلق البعث المشترك بين النفسيّ والغيريّ مثلاً لأنّ ميزان الإطلاق كون ما وقع تحت البيان تمام الموضوع للحكم و ماورد به البيان ليس غير البعث المطلق. ولكنّه مع كونه خلاف المقصود ممتنع لعدم إمكان تصوّر الجامع الحقيقيّ بين المعاني الحرفيّة كما تقدّم توضيحه مستوفى.

والحاصل أنّ تقسيم مفهوم إلى قسمين يلازم اشتمال كلّ فرد بخصوصيّة بها يتميّز عن المقسم ويغاير قسيمه وإلّا صار عين المقسم وكان من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره وهذا بعد التدبّر واضح فإذن لابدّ وأن يكون كلّ من النفسيّة والغيريّة متخصّصة بقيد وجوديّ أو عدميّ به يمتاز كلّ واحد من مقسمه وقسيمه ويقال النفسيّ مايكون إليه البعث لذاته لا لغيره والغيريّ بخلافه ويكون كلّ واحد منهما في مقام التحديد مشتملاً على قيد زائد على نفس البعث ولو من باب زيادة الحدّ على المحدود وتصير النفسيّة متباينة عن الغيريّة لاتتعيّن إلّا بدالّ آخر.

ثمّ نقل توضيح المحقّق الإصفهانيّ‏ﷺ وهو أنّ المراد من النفسيّة ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير وكذا البواقي وعدم القرينة على القيود الوجوديّة دليل على عدمها وإلّا لزم النقض بالغرض لا أنّ النفسيّة والغيريّة قيدان وجوديّان بل أحد القيدين عدميّ يكفي فيه عدم نصب القرينة على الوجوديّ المقابل له فمقتضى الحكمة تعيين المقيّد بالقيد العدميّ.

وأورد عليه بأنّ القول بأنّ النفسيّة ليست إلّا عدم الوجوب للغير بيّن البطلان

إذ عدم كون الوجوب للغير إن كان بنحو السلب التحصيليّ كما هو ظاهر كلامه فلازمه كون الوجوب النفسيّ نفس العدم الصادق مع عدم الوجوب رأساً وهو كما ترى.

وإن كان بنحو الإيجاب العدوليّ أو الموجبة السالبة المحمول فيستلزم كونهما مقيّدين بقيد فيحتاج الوجوب لا لغيره إلى بيان زائد على أصل الوجوب كما يحتاج إليه الوجوب لغيره.(١)

يمكن أن يقال:

أوّلاً: أنّ نتيجة الإطلاق في المقام ليس مطلق البعث حتّى يكون مشتركاً بين النفسيّ والغيريّ مثلاً ويكون خلاف المقصود أو ممتنعاً لعدم إمكان تصوّر الجامع الحقيقيّ بين المعاني الحرفيّة بل يكون نتيجة الإطلاق هو عدم اقتران المعنى بشيء آخر من دون فرق بين كونه معنى اسميّاً أو حرفيّاً إذ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى اللابشرط القسميّة واللابشرط القسميّ في قبال بشرط شيء و بشرط لا لا أنّه مقسم لهما حتّى يجب قبوله لهما فالإطلاق بهذا المعنى ليس جامعاً ومقسماً حتّى يكون خلاف المقصود أو ممتنعاً.

وثانياً: أنّ الإطلاق بهذا المعنى ليس متقوّماً بقيد الوجوديّ أو العدميّ بل يكون غير مقترن بقيد الوجوديّ أو العدميّ والقول بأنّ تقسيم المفهوم إلى القسمين يلازم اشتمال كلّ فرد بخصوصيّة بها يتميّز عن المقسم ويغاير قسيمه وإلّا صار عين المقسم وكان من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، كما ترى بعد ما أفاد المحقق الإصفهانيّ في محلّه من أنّ المقسم يلاحظ مقيسة إلى ماعداها وهي بهذة الملاحظة لها تعيّنات ثلاثة واللابشرطيّة في الماهيّة بهذا الاعتبار هي اللابشرطيّة من حيث

(١) تهذيب الأُصول ١/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

التعيّنات الثلاثة لا اللابشرطيّة بالقياس إلى أيّ شيء كان وحيث إنّ الماهيّة المقيسة إلى ما عداها لابشرط مقسميّ فلاتعيّن لها إلّا التعيّنات الثلاثة لأنّ المقسم لاينحاز عن أقسامه وإلّا لزم الخلف والتعيّنات الثلاثة هي تعيّن الماهيّة من حيث كونها بشرط شيء أو بشرط لا أو لابشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهيّة بالنسبة إليه بشرط شيء وبشرط لا مثلاً إذا قيست ماهيّة الإنسان إلى الكتابة فتارة يلاحظ الإنسان مقترناً بالكتابة وأُخرى يلاحظ مقترناً بعدم الكتابة وثالثة يلاحظ غير مقترن بالكتابة ولابعدمها وهذا تعني اعتباري لامطابق له في الخارج لأنّه إمّا يوجد في الخارج مقترنا بوجود الكتابة أو بعدمها وهذا اللابشرط القسميّ غير المقسميّ لأنّه لابشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهيّة بالإضافة إليه بشرط شيء وبشرط لا والمقسميّ ما كان لابشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة التي هي فعليّة القياس إلى ماعداها.[1]

وعليه فتقسيم المفهوم إلى القسمين مطلق ومقيّد لايلازم اشتمال كلّ فرد على خصوصيّة بل المقيّد مشتمل على الخصوصيّة دون المطلق ولايوجب ذلك عينيّة اللابشرط القسميّ مع اللابشرط المقسميّ. فالقول بإطلاق المعنى لايرجع إلى مطلق البعث حتّى يكون خلاف المقصود أو ممتنعاً.

بل يؤول إلى النفسيّ فإنّه بعث من دون اقتران مايدلّ على أنّه مقدّمة لواجب آخر.

ثمّ إنّ عدم الاقتران ليس قيداً للمعنى حتّى يحتاج إلى اللحاظ بل المعنى من دون اقترانه بشيء آخر موضوع للإطلاق ولايلزم من ذلك أن يكون الوجوب النفسيّ نفس العدم لأنّ عدم الاقتران لايساعد مع العينيّة كما لايلزم من ذلك أن

---

(١) راجع تعليقة الإصفهانيّ ﷺ ١/ذيل ص ٢٠٤.

يؤخذ عدم الاقتران بنحو الإيجاب العدوليّ أو الموجبة السالبة المحمول لأنّ ذلك كلّه فرع الأخذ والمفروض أنّ عدم الاقتران ليس بقيد لأنّ عدم الاقتران غير لحاظ عدم الاقتران.

وممّا ذكر يظهر أنّ مراد المحقّق الإصفهانيّ‌ؒ من قوله: إنّ النفسيّة ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير هو عدم اقتران الوجوب بقرينة تدلّ على أنّ الوجوب للغير لا أنّ الوجوب النفسيّ عين العدم حتّى يكون بيّن البطلان إذ من المعلوم أنّ بيّن البطلان لم‌يصدر من مثل المحقّق الإصفهانيّ‌ؒ وكيف كان فما ذهب إليه صاحب الكفاية في إثبات النفسيّة والتعيينيّة والعينيّة بمقدّمات الحكمة لا دليل على امتناعه وإن كان الأظهر هو أنّه لا حاجة إلى مقدّمات الحكمة كما مرّ في استفادة الوجوب من الصيغة إذ صدور الأمر عن المولى وتعلّقه بشيء كما يكون حجّة عقلائيّة على أصل الوجوب كذلك يكون حجّة على لزوم الإتيان بشيء الذي تعلّق به الأمر ولايجوز له تركه بمجرّد احتمال كونه واجباً للغير مع سقوط الوجوب عن الغير كما لايجوز له العدول عنه إلى غيره باحتمال التخيير وكذلك يكون حجّة على لزوم إتيانه بنفسه ولايجوز له تركه مع إتيان الغير به بمجرّد احتمال كونه كفائيّاً كلّ ذلك لقيام بناء العقلاء عليه ولذلك قال في تهذيب الأُصول:

الأمر المطلق يحمل على النفسيّ العينيّ التعيينيّ ما لم‌يقم دليل على مقابلاتها وليس ذلك لأجل دلالة اللفظ أو انصرافه أو كشفه عنها لدى العقلاء بل لما مرّ في حمله على الوجوب والندب من أنّ بعث المولى تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد في باب الإطاعة ولايجوز له التقاعد باحتمال إرادة الندب ويجري ذلك في مطلق بعثه وإغرائه سواء صدر باللفظ أم بالإشارة وما ذكر من أنّ صدور الأمر عن المولى تمام الموضوع للطاعة جار في المقام بعينه فإذا تعلّق أمر بشيء يصير حجّة عليه لايسوغ له العدول إلى غيره باحتمال التخيير في متعلّق الأمر كما لايجوز له الترك مع إتيان الغير

باحتمال الكفائيّة ولا التقاعد عن إتيانه باحتمال الغيريّة مع سقوط الوجوب عن غيره الذي يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمة له كلّ ذلك لا لأجل دلالة بل لبناء منهم على ذلك وإن لم نعثر على علّة البناء وملاكه لكنّا نشاهده مع فقدان الدلالة اللفظيّة كإفادة البعث بنحو الإشارة.[1]

(١) تهذيب الأصول ١/١٦٦.

الخلاصة:

ولايخفى عليك أنّ بعث المولى إلى شيء عند العقلاء يكون تمامَ الموضوع لاحتجاجه على العبد في باب الإطاعة ولذا حكموا بأنّه لايجوز له التقاعد عن المبعوث إليه باحتمال إرادة الندب وهذا البيان بعينه جار في المقام فإذا تعلّق أمر المولى بشيء يصير حجّة عليه بحيث لايجوز للعبد أن يعدل عنه إلى غيره باحتمال إرادة تخيير في متعلّق الأمر كما لايجوز له الترك مع إتيان الغير باحتمال الكفائيّة ولا التقاعد عن الإتيان باحتمال الغيريّة مع سقوط الوجوب عن غيره الذي يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمة له.

كلّ ذلك لما عرفت من بناء العقلاء فإنّهم يحكمون بأنّ البعث المذكور حجّة على لزوم الإتيان به بنفسه سواء أتى به الغير أو لم يأت وسواء سقط الوجوب عن الغير المحتمل كون ذلك مقدّمة له أو لم يسقط وسواء أتى بشيء آخر يحتمل أن يكون عدلاً لذلك أو لم يأت ومع قيام بناء العقلاء لا حاجة إلى الاستدلال بمقدّمات الحكمة حتّى يرد عليه الإشكالات وإن أمكن الجواب عنها.

المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهّمه:

الأقوال:

اختلف القائلون باستفادة الوجوب من صيغة الأمر وضعاً أو إطلاقاً أو من جهة حكم العقل أو الحجّة العقلائيّة مادام لم تقم قرينة على الخلاف في أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهّمه هل يصلح لأن يكون قرينة صارفة له عن الوجوب إلى غيره أو لا؟

ذهب إلى الثاني جماعة منهم على ما حكي، الشيخ الطوسيّ والعلّامة والشهيد الثاني وجماعة من العامّة منهم الرازيّ والبيضاويّ.

والأكثر ذهبوا إلى الأوّل ولكن اختلفوا على أقوال:

أحدها: أنّ الأمر حينئذ يفيد الإباحة والمراد بها هو رفع الحجر الذي يجامع مع غير الحرام دون الإباحة الخاصّة.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث إنّ ظاهرها هو نسبة الإباحة الخاصّة إلى المشهور مع أنّه ليس كذلك لعدم معاملة الأصحاب بين الإباحة المستفادة من الأمر الوارد عقيب الحظر وبين ما يدلّ على الاستحباب أو الكراهة معاملة المعارضة، مثلاً لو ورد في قبال قوله:

وإذا حللتم فاصطادوا، انّ الاصطياد مكروه، لايعاملون معه معاملة المعارضة، وهو دليل على أنّهم لم يقولوا بالإباحة الخاصّة كما لايخفى.

هذا مضافاً إلى ما سيأتي من دليل الإباحة فإنّه لايقتضي إلّا الإباحة بمعنى

الأعمّ فإنّ كون الأمر في مقام رفع الحظر السابق ظاهر في أنّ غرضه هو مجرّد رفع النهي السابق الحاصل بأحد الأحكام الأربعة غير الحرمة فلو كان غرضه أحد الأربعة بالخصوص لما كان غرضه مجرّد ارتفاع النهي السابق بل يكون غرضه بيان الحكم المقابل للحرام وهو خلاف ظاهر مقامه فلاتغفل.

وثانيها: التفصيل بين ما إذا علّق الأمر بارتفاع علّة عروض النهي وما لم يعلّق عليه فيفيد الإباحة في الأوّل دون الثاني بمعنى أنّ وقوعه عقيب الحظر حينئذ لايصلح للصرف بل محمول على الوجوب.

ثالثها: أنّ وقوعه عقيبه صارف عن ظاهره إذا لم يكن حكم ما قبل النهي هو الوجوب وإلّا فهو ظاهر في الوجوب أيضاً كسائر الموارد. هذا القول وإن ذكر في تقريرات الميرزا الشيرازيّ‌ﷺ ولكن بعد ما سيأتي من تنقيح محلّ النزاع يظهر أنّه خارج عن محلّ النزاع إن استفيد الوجوب من دليل عامّ يعمّ قبل النهي وبعده.

رابعها: أنّ وقوعه عقيبه صارف مطلقاً ويدلّ على الندب.

وخامسها: الوقف بمعنى إجمال اللفظ كما حكى نسبته إلى الاحكام في أصول الأحكام على ما في تقريرات الميرزا الشيرازيّ‌ﷺ.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث نسب الوجوب إلى بعض العامّة مع ما عرفت من حكايته عن جماعة من الخاصّة أيضاً كما في تقريرات الميرزا الشيرازيّ‌ﷺ.

هذا مضافاً إلى أنّه اكتفى على حكاية ثلاثة أقوال مع أنّ الأقوال كما حكاه في تقريرات الميرزا الشيرازيّ‌ﷺ خمسة.

تقرير محلّ النزاع:

وكيف كان فمحلّ النزاع كما عن الميرزا الشيرازيّ‌ﷺ هو الأمر الحادث عقيب الحظر لا الأمر الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهي من قبيل المخصّص أو المقيّد له بالنسبة إلى زمان النهي فعليه يخرج أمر الحائض

بالصلاة بعد كونها منهيّة عنها حال الحيض عن محلّ النزاع فإنّها تكون مأمورة بها بعد القرء بالأمر السابق على النهي لإطلاقه بالنسبة إلى جميع حالاتها وإنّما ورد التقيّد بسبب النهي بالنسبة إلى حال قرئها فقطّ فتبق جميع حالاتها الأُخر داخلة في إطلاق الأمر السابق فالحكم بوجوب الصلاة عليها بعد القرء لذلك لا لأنّ هذا المورد من موارد وقوع الأمر عقيب الحظر ومع ذلك حكم بوجوب الصلاة عليها من ناحية عدم صلاحيّة وقوع الأمر بعد الحظر للصرف.(١)

وينبغي تقييد محلّ البحث كما في نهاية النهاية بما إذا كان الآمر المتكلّم ملتفتاً إلى النهي حال الأمر وكان الغرض قطعاً أو احتمالاً من الأمر رفع الحظر أو توهّمه وشكّ في أنّ تمام غرضه هو ذلك أو أنّه أراد مع ذلك ما هو مدلول صيغة الأمر.(٢)

وعليه فلو لم يلتفت إلى النهي حال الأمر لم يكن غرضه رفع الحظر أو توهّمه لا قطعاً ولا احتمالاً فلاوجه لرفع اليد عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب كما لا يخفى.

بل الظاهر من تقريرات الميرزا الشيرازيّ لزوم التفات المخاطب أيضاً إلى النهي السابق حال الأمر. وقال: و لابدّ أن يكون كلاهما عالمين به وملتفتين إليه حينئذ.(٣)

ولكنّه محلّ تأمّل وإشكال إذ المخاطب لو لم يعلم بالنهي السابق حال الأمر ولكن علم به بعد الأمر وأنّ المتكلّم الآمر أراد بالأمر رفع الحظر أو توهّمه عند بعض كفى في كونه مورد النزاع ومحلّ الخلاف.

نعم يشترط علم المخاطب والتفاته إلى النهي السابق في الجملة سواء كان حال

---

(١) راجع تقريرات الميرزا ٢/ ٤٤.

(٢) راجع نهاية النهاية ١/ ١١١.

(٣) تقريرات الميرزا الشيرازيّ ٢/ ٤٤.

الأمر أو بعده حتّى يكون الأمر وارداً مورد الحظر أو توهّمه وإلّا فلايكون الأمر عنده كذلك حتّى يبحث عن ظهور الصيغة في الوجوب وعدمه.

ثمّ إنّ المراد من التوهّم مايعمّ التوهّم النوعيّ والتوهّم النـاشئ مـن شـخص المخاطب. وعليه فيندرج في البحث الأمر الشخصيّ الصادر من المـولى بـالنسبة إلى عبده بعد الحظر أو توهّمه والأمر النوعيّ الصادر من الشارع بالنسبة إلى المكلّفين بعد الحظر أو توهّمه.

ثمّ إنّ المراد من النهي هو النهي التحريميّ لاالتنزيهيّ لأنّـه ليس بحـظر. هـذا مضافاً إلى أنّه لامعنى لإيراد الأمر عقيب النهي التنزيهيّ لإفادة الرخصة فإنّها كانت حاصلة من قبل. وعليه كما في تقريرات الميرزا لو كان شيء مكروهاً و ورد أمر به فلاوجه للخروج عن ظاهر الأمر بمجرّد وقوعه عقيب النهي التنزيهـيّ اللّهمّ إلّا أن يقال كما أشار إليه في أواخر عباراته: إنّ التقابل قرينة على ظهور الأمر في رفع النهي التنزيهيّ والكراهة فإنّ المكلّف وإن لم يكن له حالة منتظرة إلى الرخصة إلّا أنّ له حالة انتظار رفع الكراهة فتدبّر جيّداً.(١)

أدلّة الأقوال:

والظاهر هو القول الأوّل كما في تقريرات الميرزا.

والدليل عليه هو أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر بنفسه موجب لظهور الأمر في توجّهه إلى ارتفاع النهي السابق وأنّ المراد منه الرخصة في الفعل ظهوراً نوعيّاً غير مختصّ بمقام دون آخر أو بمتكلّم دون آخر بحيث يكون بمثابة الوضع في أنّه لو كان المراد به حينئذ غير ما ذكر لكان خلاف ظاهر اللفظ ومحتاجاً إلى قرينة صارفة عن هذا الظهور النوعيّ العرفيّ.

---

(١)راجع تقريرات الميرزا الشيرازيّ ٢/٤٧و ٥٣.

وكان السرّ في كون الوقوع المذكور موجباً لذلك أنّه لمّا كان المفروض في المقام التفات كلّ من الآمر والمأمور إلى النهي السابق وعلم الآمر والتفاته إلى التفات المأمور إلى النهي السابق وأنّ حالته حالة انتظار الرخصة فحينئذ لو كان المراد بالأمر غير الرخصة لبعد وروده في تلك الحال.

وهذا نظير ما إذا استأذن الشخص المنهيّ من الناهي ارتكاب ما نهي عنه بقوله: أفعله؟ فقال: افعل. فإنّه يمكن إعراضه عن جوابه وإرادة حكم آخر إلّا أنّه بعيد عن ظاهر المقام فكما أنّ ذلك يوجب ظهور الأمر في مجرّد الرخصة وصرفه عن الوجوب إليه بلاخلاف أجده فكذلك حالة انتظاره للإذن والرخصة مع علم الآمر والتفاته إليها توجب ذلك من غير فرق أصلاً فيكون دلالة الأمر على الرخصة من قبيل دلالة التنبيه والإيماء.

ومنشأ ظهور المقام في ذلك ليس هو الغلبة بل إنّما هو ظهور حال الأمر فإنّ الظاهر من حاله حينئذ أنّ غرضه إنّما هو رفع الحظر السابق.

وإنّما قلنا بإفادة الأمر حينئذ مجرّد الرخصة أعني الرخصة النوعيّة التي هي جنس للأحكام الأربعة غير الحرمة مع أنّ ارتفاع النهي يمكن بإرادة أحد الأربعة بالخصوص من الوجوب والندب والكراهة والإباحة الخاصّة لظهور المقام في أنّ المراد بهذا إنّما هو مجرّد رفع النهي السابق فحينئذ لو كان المراد منه أحد الأربعة بالخصوص فليس النظر فيه أصالة إلى رفع النهي السابق وإن كان يرتفع حينئذ تبعاً بل النظر إنّما هو إلى إثبات حكم جديد مستقلّ مقابل للحرمة يلزمه تبعاً ارتفاع الحظر السابق.[1]

وهذا هو المراد من الإباحة المنسوبة إلى المشهور لا الإباحة الخاصّة وحينئذ

---

(١) تقريرات الميرزا ٢/٤٩-٤٧.

يكون مفاد الأمر الوارد عقيب الحظر رفع الحظر السابق وفرضه كالعدم.

وبالجملة فمع قرينة ظهور المقام لامجال للأخذ بالظهور الوضعيّ أو الإطلاقيّ أو بناء العقلاء لأنّ الظهور الوضعيّ متّبع ما لم تقم قرينة على الخلاف والظهور الإطلاقيّ منعقد مع تماميّة المقدّمات ومع قيام القرينة على الخلاف لاتتمّ المقدّمات وهكذا بناء العقلاء فيما إذا لم تقم قرينة على عدم إرادة الحتميّة.

وممّا ذكر يظهر ضعف ما ذهب إليه جماعة من الوجوب مستدلاً بعدم صلاحيّة المقام المذكور لصرف ظهور الصيغة عن الوجوب لما عرفت من الصلاحيّة.

وهكذا يظهر ضعف ما ذهب إليه بعض آخر من دلالته على الندب بعد تسليم كون المقام صالحاً لصرف الصيغة عن الوجوب لما عرفت من أنّ الأمر الوارد في ذلك المقام لايفيد إلّا رفع النهي السابق وهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأُخر فلاوجه لإفادة الندب.

وممّا ذكر ينقدح أنّه لامجال للتوقّف والإجمال كما ذهب إليه صاحب الكفاية. لما عرفت من أنّ قرينة المقام تصلح لرفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب ومعه لاإجمال بالنسبة إلى إفادة الإباحة ورفع الحظر لأنّ المتكلّم في مقام بيان أمد الحظر وعليه فلايكون المأمور به بالأمر المذكور حراماً.

وإن أُريد من الإجمال أنّه لايعلم أنّه واجب أو مندوب أو مكروه أو مباح ففيه أنّه يعلم حاله بالأُصول الجارية في مورده. فإن كان حاله قبل النهي معلوماً من الوجوب أو الاستحباب وقلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم بالوجوب أو الاستحباب وإلاّ فهو مجرى البراءة بالنسبة الى احتمال الوجوب، واما اذا كان قبل النهي مشمولاً لدليل عامّ يدلّ على الوجوب أو الاستحباب وإنّما خصّصه النهي في مدّة من الزمن فهو خارج عن محلّ النزاع كما عرفت فإنّه بعد رفع النهي وحصول أمده يرجع إلى عموم الدليل من دون توقّف كما عرفت في الحائض ونحوها.

وممّا ذكر يظهر ما في الوقاية حيث أورد على المشهور في قولهم:

إنّ الأمر الوارد عقيب النهي للإباحة بأنّ لازم رفع الحظر السابق وفرضه كالعدم هو رجوع الحكم السابق غالباً فيجب إن كان قبل واجباً، كقوله تعالى: ﴿وإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾. ويجوز إن كان جائزاً مثل: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾. ﴿وإذا تطهّرن فآتوهنّ﴾. وبهذا يظهرلك ما في القول المشهور من المسامحة وهو كونه للإباحة.(١)

لما عرفت من أنّ مراد المشهور من الإباحة هي الإباحة العامّة لا الإباحة الخاصّة وهم لايعنون بها الأرفع الحجر والحظر.

هذا مضافاً إلى أنّ مثل قوله تعالى: ﴿وإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾، من أمثلة المقام محلّ منع بعد ما عرفت من تقرير محلّ النزاع فإنّ النزاع في الأمر الحادث عقيب النهي لا الأمر الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهي من قبيل المخصّص أو المقيّد له بالنسبة إلى زمان النهي كالحائض وعليه فالأمر بالمقاتلة مع المشركين والكفّار أمر عامّ يشمل قبل النهي وبعده وهو خارج عن محلّ النزاع فلاتغفل.

وعليه فلاوجه لما في الكفاية من «إنكار ظهور الصيغة في غير ما تكون ظاهرة فيه. غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها وغير ظاهرة في الوجوب وغيره» لما عرفت من أنّ ظهور حال الآمر الملتفت إلى النهي في كونه في مقام بيان أمد النهي و رفع الحظر موجب لرفع اليد عمّا تكون الصيغة ظاهرة فيه ومع الظهور المذكور لاوجه للإجمال والوقف.

وحيث عرفت أنّ الظهور المذكور ظهور نوعيّ لا مورديّ يظهر أنّه ليس من

(١) الوقاية/١٩٥.

ناحية بعض موارد الاستعمال حتّى يحتمل أن يكون من ناحية القرينة وعليه فلا وجه لما في الكفاية أيضاً حيث قال: والتحقيق أنّه لامجال للتشبّث بموارد الاستعمال فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعيّة. وهكذا يظهر من كون الظهور ظهوراً نوعيّاً أنّه لاوجه للتفصيل بين الموارد مثل القول الثاني والثالث إذ لاوجه لتخصيص الظهور النوعيّ ببعض الموارد.

وممّا ذكر ينقدح ما في المحاضرات حيث قال: لاوجه لدعوى حمل الصيغة على الإباحة أو تبعيّتها لما قبل النهي إن علّق الأمر بزوال علّة النهي وذلك لأنّ هذه الدعوى تقوم على أساس أن يكون وقوعها عقيب الحظر أو توهّمه قرينة عامّة على إرادة أحدهما حيث تحتاج إرادة غيره إلى قرينة خاصّة إلّا أنّ الأمر ليس كذلك لاختلاف موارد استعمالها فلاظهور لها في شيء من المعاني المزبورة فالنتيجة أنّها مجملة فإرادة كلّ واحد من تلك المعاني تحتاج إلى القرينة.(١)

لما عرفت من أنّ ظهور حال الآمر الملتفت إلى النهي في كونه في مقام بيان أمر النهي ورفع الحظر نوعيّ ولايختصّ بمورد دون مورد وهو كاف في رفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب فلاتغفل.

تنبيه:

وهو أنّه هل الحال في النهي الواقع عقيب الأمر كحال الأمر الواقع عقيبه أو لا؟

ظاهر نهاية النهاية هو الأوّل حيث قال: ومثل الأمر عقيب الحظر أو توهّمه النهي عقيب الأمر أو توهّمه.(٢)

ولكن ذهب الميرزا الشيرازيّ‏ؒ إلى الثاني واستدلّ عليه بأنّ الرخصة في ترك

---

(١) المحاضرات ٢/٢٠٦.

(٢) نهاية النهاية ١/١١١.

المأمور به إنّما يقع بغير صيغة النهي من لفظ: لابأس ولاحرج، وأمثالها و وقوعها بها نادر جدّاً فهذا يوهن إرادة الرخصة من النهي.

ألا ترى أنّه إذا استأذنك أحد في ترك شيء فأردت ترخيصه فإنّما ترخّصه غالباً بقولك: ﴿لابأس ولاحرج وليس عليك﴾ وأمثالها وقلّ أن تقول: لاتفعل. بل الإنصاف أنّا لم‌نظفر باستعمال النهي فيها والنواهي التنزيهيّة إنّما استعملت في المنع ودلّ معها على الرخصة من الخارج كما في الأوامر التدبيّة حيث أنّهـا مستعملة في الطلب ودلّ معها على الرخصة من الخارج. هذا بخلاف الرخصة في فعل النهي عنه فإنّ الغالب مجيئها بلفظ الأمر فأنصف وتأمّل.(١)

يمكن أن يقال: إنّ ظهور حال الناهي في كونه بصدد بيان أمد الوجوب ظهور نوعيّ أقوى من ظهور النهي فهو يقوى إرادة الرخصة من النهي وإن لم‌يتعارف ذكر النهي لإفادة الترخيص.

هذا مضافاً إلى شيوع النهي عن الطبيب بعد أمره بشيء. كما لو أمر الطبيب بملازمة شرب دواء أو تزريق كلّ يوم. ثمّ قال بعد مدّة:

لاتشربه أو لاتزرقه. ولافرق بين النهي المولويّ والنهي الإرشاديّ في الاستظهار المذكور.

ولقد أفاد وأجاد في الوقاية حيث قال: ولايخفى أنّ هذا لايختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهي الوارد بعد الأمر فإنّه لايدلّ غالباً إلّا على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمة شرب الدواء كلّ يوم. ثمّ قال بعد مدّة: لاتشربه. فأنّه لايدلّ على أزيد من عدم لزوم شربه فتأمّل جيّداً.(٢)

---

(١) تقريرات الميرزا ٢/ ٥٤.

(٢) الوقاية/ ١٩٥.

وعليه فالنهي الوارد عقيب الأمر أو توهّمه مع التفات الناهي إلى الأمر يفيد رفع الإلزام وهو يجتمع مع الأربعة الأحكام الأُخر ويتعيّن بالأُصول الجارية في مورده بعين ما مرّ في الأمر عقيب الحظر أو توهّمه.

هذا بالنسبة إلى الأمر الإلزامي وأمّا الأمر الندبيّ فالنهي الوارد عقيبه لامعنى لإيراده لإفادة عدم اللزوم فإنّها كانت حاصلة من قبل وعليه فلاوجه للخروج عند ظاهر النهي بمجرّد وقوعه عقيب الأمر الندبيّ. اللّهمّ إلّا أن يقال بما مرّ في الأمر الوارد عقيب النهي التنزيهيّ من أنّ التقابل قرينة على ظهور النهي في رفع الأمر الندبيّ والاستحباب فإنّ المكلّف وإن لم يكن له حالة منتظرة بالنسبة إلى عدم اللزوم إلّا أنّ له حالة الانتظار بالنسبة إلى أمد الندب فتدبّر جيّداً.

الخلاصة:

ولايخفى عليك إنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهّمه ظاهر في ارتفاع النهي السابق و سرّ ذلك أنّه لما كان المفروض في المقام التفات كلّ من الآمر والمأمور إلى النهي السابق والتفات الأمر بالتفات المأمور إلى النهي السابق وإنّ حالته حالة انتظار الرخصة كان الأمر الوارد عقيب النهي ظاهر ظهوراً نوعيّاً في الرخصة في الفعل ورفع النهي السابق.

نظير ما إذا استأذن الشخص الذي نهي عن شيء من الناهي في ارتكاب ما نهي عنه بقوله أفعله؟ فقال الناهي أفعل.

فكما إنّ الاستيذان يوجب ظهور الأمر في مجرّد الرخصة وصرفه عن الوجوب إليه بلاخلاف فكذلك حالة انتظاره للإذن والرخصة مع علم الآمر والتفاته إليها توجب ذلك من غير فرق.

وحيث إنّ الأمر حينئذٍ يفيد مجرّد ارتفاع النهي فهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأُخرى من الوجوب والندب والكراهة والإباحة الخاصّة.

فإن كان حال النهي قبل النهي معلوماً من الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما وقلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم به بعد ارتفاع النهي.

وإلّا فأصالة البراءة تقتضي نفي احتمال الوجوب وتردّد الأمر بين البواقي. ثمّ إنّ هذا لايختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهي الوارد بعد الأمر أو توهّمه فإنّه أيضاً لايدلّ إلّا على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمة شرب دواء في كلّ يوم ثمّ قال بعد مدّة مع حالة انتظار المأمور للإذن في الترك: لاتشربه فإنّه يدلّ على رفع الإلزام والوجوب فالنهي الوارد عقيب الأمر يفيد رفع الإلزام والوجوب وهويجتمع مع إمكان الأربعة الاخرى ويتعيّن الحكم بالأصول الجارية في مورده فلاتغفل.

المبحث السابع: في المرّة والتكرار:

والبحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في تحرير محلّ النزاع:

ذهب في الفصول إلى أنّ محلّ النزاع هو هيأة الأمر دون مادّة الأمر و دون مجموعهما. حيث قال: والحقّ أنّ هيأة الأمر لا دلالة لها على مرّة ولاتكرار.

ثمّ قال: والظّاهر أنّ نزاعهم في الدلالة الوضعيّة واستشهد له بأدلّتهم وحججهم وهو نصّ القول بالاشتراك[1] وفي الأوامر التي لاتكون في معنى النهي كاترك واجتنب، فإنّ الكلام فيها كالكلام في النهي.

ثمّ قال: وإنّما حرّرنا النزاع في الهيأة لنصّ جماعة عليه ولأنّ الأكثر حرّروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة فيها.

ولأنّه لاكلام في أنّ المادّة وهي المصدر المجرّد عن اللام والتنوين لاتدلّ إلّا على الماهيّة من حيث هي على ما حكى السكّاكيّ وفاقهم عليه وخصّ نزاعهم في أنّ اسم

---

(١) ولذا قال في تقريرات الميرزا الشيرازي ﴿ﷺ﴾: الظّاهر أنّ النزاع هنا كما في مسألة إفادة الصيغة للوجوب إنّما هو من جهة الوضع كما يشهد به كلماتهم في عنوان المسألة فإنّ قولهم: إنّ صيغة الأمر للمرّة أو للتكرار ظاهر في أنّها موضوعة لماذا، ويدلّ عليه أيضاً جعل بعضهم من أقوال المسألة الاشتراك فإنّه لايكون إلاّ بالنسبة إلى الوضع... الخ (ج٢ ص١٠٦).

الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر.

أورد عليه في الكفاية بأنّ الاتّفاق المذكور إنّما يجدي لو كان المصدر مادّة للمشتقّات التي من جملتها الأمر وليس الأمر كذلك إذ ثبت أنّ المصدر من بعض المشتقّات.

وأجاب عنه في بدائع الأفكار: بأنّه لايخفى ما في هذا الإيراد فإنّه إذا ثبت بالاتفاق المزبور أنّ المصدر لايدلّ على المرّة والتكرار ثبت أنّ مادّة المصدر لاتدلّ على شيء منهما وذلك يدلّ على أنّ مادّة الأمر أيضاً لاتدلّ على شيء من المرّة والتكرار لاتّحاد مادّة الأمر والمصدر.(١)

وتبعه في تهذيب الأُصول حيث قال:

ويمكن دفعه بأنّ مادّة المصدر عين مادّة المشتقّات وإن لم يكن المصدر أصلاً لها ولكن استشكل فيه بأنّه لايتمّ إلّا إذا ضمّ إليه الإجماع بأنّ مادّته عين مادّة المشتقّات أو أنّ المصدر أصل المشتقّات وكلاهما ممنوعان لعدم الإجماع على الوحدة في المادّة إذ وحدة المادّة في المشتقّات وإن صارت مسلّمة عند المتأخّرين لكن عند القدماء من أهل الأدب محلّ خلاف وتشاجر على نحو مرّ في المشتقّ لبّ الأقوال كما أنّ كون المصدر أصلاً مطلقاً ممّا لم يسلّم عند كثير منهم.(٢)

وفيه أنّه لاحاجة إلى الإجماع في مثل المقام بعد بداهة أنّ المشتقّات جميعها حتّى المصدر واسم المصدر مشتركة في المادّة التي في جميعها كمادّة الضاد والراء والباء في مشتقّات حقيقة الضرب فوحدة مادّة المصدر مع مادّة سائر المشتقّات أمر لامحيص عنه بعد اشتراك المشتقّات في المادّة الأصليّة وحيث إنّ الوضع الشخصيّ لكلّ مادّة

---

(١) بدائع الأفكار ١/٢٥٤.

(٢) تهذيب الأُصول ١/١٦٩.

مشتقّ لاحاجة إليه ولادليل عليه فالمادّة الأصليّة كمادّة الضاد والراء والباء مثلاً لها وضع مستقلّ من دون أخذ هيأة خاصّة فيها حتّى هيأة المصدر واسمه وهذه المادّة تكون كالهيولى لجميع المشتقّات المشتركة فيها ومنها المصدر واسم المصدر وهذا المعنى أمر لامحيص عنه بعد اشتراك المشتقّات فيها وعدم معقوليّة عروض الهيأة على الهيأة. والإجماع لو كان في مثل المقام لايكشف إلّا عن الواقعيّة الخارجيّة فإذا كانت الواقعيّة الخارجيّة معلومة عندنا فلاحاجة إلى الإجماع بل لايضرّ الاختلاف فيها لو أمكن.

هذا مضافاً إلى أنّه لم نجد خلافاً في وحدة المشتقّات في المادّة الأصليّة بل لايمكن الخلاف فيها وإلّا لزم الخلف في اشتراكها وهو بديهيّ البطلان.

وإنّما الاختلاف في كون المصدر بما له هيئة ومادّة متّحداً مع مادّة سائر المشتقّات أم لا؟ كما نسب ذلك إلى الكوفيّين خلافاً للبصريّين ومن المعلوم أنّه فاسد لعدم عروض الهيأة على الهيأة والنسبة على النسبة ولعلّ المراد ممّا اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام هو تقدّم الوضع بهذا وذاك لا في الأصليّة والفرعيّة كما حكي عن نجم الائمّة أنّه قال: إنّ النزاع بين الكوفيّين الذين ذهبوا إلى أنّ الأصل هو المصدر والبصريّين الذين ذهبوا إلى أنّ الأصل هو الفعل ليس إلّا في تقدّم تعلّق الوضع بهذا أو ذاك لا في الأصليّة والفرعيّة.

وأمّا القول بأنّ الغاية من وضع المصدر أو اسمه إنّما هو التنطّق بالمادّة من دون أن يكون لهيأتها معنى وراء ما تفيد مادّتها والمادّة وضعت لنفس الحدث بلانسبة ناقصة أو تامّة من دون فرق بين المصدر واسم المصدر وبذلك يصحّح قول الكوفيّين من أنّ المصدر أصلاً لسائر المشتقّات وقول بعض الأعلام بكون الأصل هو اسم

المصدر لأنّها بعد ما عرفت كالمادّة بلازيادة بالنسبة إلى سائر المشتقّات.[١]

ففيه أوّلاً: أنّ الفرق بين المصدر واسمه واضح ودعوى عدم الفرق بينهما كما ترى والفارق هو وجود النسبة الناقصة في المصدر دون اسم المصدر فإنّه حاك عن نتيجة الفعل. ألا ترى الفرق بين التسليم والسلام والتكليم والكلام.

وعليه فلا وجه لإنكار إفادة الهيئة فيهما معنى دواء ماتفيد المادّة لما عرفت من أنّ الهيئة في المصدر واسمه تكون كساير الهيئات في إفادة المعاني ومن المعلوم أنّ المصدر بماله مادّة وهيأة لايصلح لأن يكون مادّة لسائر المشتقّات وإلّا لزم عروض الهيأة على الهيأة بل النسبة على النسبة كما لايخفى.

ولاملازمة بين كون الوضع في مادّة المشتقّات مستقلاً وكون هيأة المصدر واسمه لامعنى لها لإمكان أن نقول بأنّ مادّة جميع المشتقّات هي التي لاتتلبّس بهيأة حتّى هيأة المصدر واسمه وهي التي تشير إليها بعنوان الضاد والراء والباء في مشتقّات حقيقة الضرب و هذه المادّة من دون أخذ هيأة فيها موضوعة مستقلاً لحقيقة الضرب واعتبرت مادّة لجميع الهيآت الواردة على تلك الحقيقة ومتّحدة معها فهي كالهيولى بالنسبة إلى التكوينيّات كما لايخفى.

وعليه فمادّة المصادر وأسمائها كسائر المشتقّات تؤخذ من تلك المادّة ومتّحدة معها فإذن صحّ ما استدلّ به صاحب الفصول من أنّ النزاع في الهيأة، كما قال في نهاية النهاية:

إنّ المادّة بلفظها ومعناها يجب أن تكون محفوظة في طيّ تمام مشتقّاتها فإذا لم تكن خصوصيّة من خصوصيّات المعاني سيّالة بل مختصّة ببعض المشتقّات دون بعض لاجرم تكون الخصوصيّة مستفادة من هيأة ذلك البعض إذ لوكانت مستفادة من

(١) راجع تهذيب الأصول ١/ ١٠٥ و١٠٦.

المادّة لزم أن تكون تلك الخصوصيّة سيّالة وموجودة في طيّ تمام المشتقّات وعلى ذلك فالبحث عن دلالة الصيغة على المرّة والتكرار مع الاتّفاق على عدم دلالة المصدر على شيء منهما يكون كاشفاً عن أنّ هيأة الصيغة هي المتنازع في دلالتها على أحد الأمرين مع عدم دلالة مادّتها على شيء منهما.(١)

وأيضاً كما قال أستاذنا المحقّق الداماد: لامعنى للهيأة في المادّة المهملة كما لامعنى للمادّة في الهيأة المهملة وعليه فنظر الواضع إلى المادّة مثل الضاد والراء والباء و وضعها لحقيقة الضرب المسمّى في الفارسيّة بـ«زدن» بشرط أن تكون تلك المادّة في ضمن الهيآت المستعملة من دون لحاظ خصوصيّاتها كالنسبة الصدوريّة أو الوقوعيّة أو غيرهما كما أنّ نظره يكون إلى الهيأة مثل صيغة أفعل وضعها للبعث بشرط أن تكون المادّة فيها مستعملة لامهملة.

وممّا ذكر يظهر أنّ المرّة لوكانت مأخوذة في المادّة لكان كلّ صيغة دالّة عليها باعتبار مادّتها كما أنّها لو لم‌تكن كذلك أو حصل الاتّفاق في مادّة هيأة أنّها لاتدلّ على المرّة ظهر أنّ المرّة لاتكون مأخوذة في مادّة كلّ صيغة وهيأة.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ النزاع لايكون إلّا في الهيأة.

وأمّا ما في تهذيب الأُصول من استبعاد كون الهيأة محلّاً للنزاع من جهة أنّ الهيأة وضعت لنفس البعث والإغراء كإشارة المشير ومقتضى البعث على المهيّة المجرّدة هو إيجادها في الخارج لاجعل الإيجاد جزء مدلوله اللفظيّ إلى أن قال:

فالشيء الواحد من جهة واحدة لايعقل أن يتعلّق به البعث متعدّداً على نحو التأسيس ... إلخ ففيه:

اولاً: انّ تضعيف دليل من يدّعي دلالة الهيأة على المرّة والتكرار بما ذكر

---

(١) نهاية النهاية ١/١١١-١١٢.

لايلازم عدم كون الهيأة محلاً للنزاع كما لايخفى.

وثانياً: أنّ المتعلّق المبعوث إليه يمكن أن يكون هو الطبيعة المفروضة الوجود التي تكون مرآة إلى الوجود الخارجيّ كما سيأتي بيانه في متعلّق الأوامر لأنّ الطبيعة بما هي هي لاتكون مطلوبة ولامرادة.

وثالثاً: أنّ المتعلّق المبعوث اليه يكون بمنزلة الموضوع للهيأة بحسب اللحاظ فحينئذ يكون مفاد الهيأة من تبعاتها ولامجال للتعدّد والتكثّر ولكن بحسب الوجود الخارجيّ يكون بمنزلة المعلول للهيأة ومن تبعاتها فالبعث المتعدّد يمكن تعلّقه بالمتعلّق بحسب الإيجاد الخارجيّ لأنّه قابل للتكرّر فلاتغفل.

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ الوجود والإيجاد من اللوازم العقليّة لتعلّق البعث على الطبيعة لامدلولاً للهيأة والمادّة وحينئذ يصحّ النزاع بناء على تعلّق الأمر بالطبيعة بأنّه يفيد المرّة أو التكرار ولكن يكون النزاع عقليّاً لالغويّاً وهو خلاف ظاهرهم من كونه لغويّاً فافهم.

المقام الثاني: في دلالة الأمر على المرّة والتكرار وعدمها

والتحقيق هو عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار لا بمادّتها ولا بهيأتها فإنّ البعث الذي هو مدلول الأمر يتعلّق بوجود الطبيعة بنحو الوجود اللافراغي من دون دلالة على المرّة والتكرار ولكن يمكن امتثاله بفعل واحد ولو قلنا بأنّ البعث تعلّق بنفس الطبيعة المهملة التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهيّة التي يعبّر عنها باللابشرط المقسميّ التي يجتمع مع اعتبارات الماهيّة فلادلالة للامر على المرّة والتكرار ايضاً فإنّ المتعلّق من أسماء الأجناس وهي موضوعة للطبيعة المهملة التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهيّة.

إلّا أنّ الطبيعة المهملة حيث لايمكن إرادتها لإهمالها وخلوّها من جميع

الحيثيّات حتّى من حيث الوجود والعدم يحكم العقل بأنّ البعث إلى الماهيّة المذكورة يرجع إلى البعث إلى إيجاد مايكون مدلولاً لذلك اللفظ فالإيجاد مستفاد من حكم العقل وليس داخلاً في مدلول الهيأة كما نسب إلى صاحب الفصول فإنّ مدلول الأمر هو البعث كما لايكون داخلاً في نفس الماهيّة والطبيعة لأنّ أسماء الأجناس كما عرفت موضوعة للطبائع المهملة التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهيّة فالإيجاد مقدّر بحكم العقل من جهة عدم إمكان إرادة الماهيّة بما هي الماهيّة.

ثمّ إنّ إيجادها الذي يجب تقديره بحكم العقل يتحقّق كما حكي عن سيّد الأستاذ المحقّق الفشاركيّ على أنحاء:

الأوّل: الوجود الساري في كلّ فرد كما في قوله تعالى: أحلّ الله البيع.

الثاني: الوجود المقيّد بقيد خاصّ ومن القيود المرّة والتكرار ونحوهما.

الثالث: صرف الوجود في مقابل العدم الأزليّ من دون أمر آخر وراء ذلك ولايصار إلى أحدهما إلّا بقيام القرينة أو بالأخذ بمقدّمات الحكمة.

ولذلك قال في الدرر: وحيثما لايدلّ الدليل على أحد الاعتبارات يتعيّن الثالث لأنّه المتيقّن من بينها وغيره يشتمل على هذا المعنى وأمر زائد فيحتاج إلى مؤونة أُخرى زائدة مدفوعة بمقتضى الإطلاق.

لايقال: إنّ اعتبار صرف الوجود أيضاً قيد زائد ويحتاج إلى مؤونة زائدة.

لأنّا نقول ـ كما أفاد المحقّق الحائريّ﴿ره﴾ في تعليقة الدرر ـ إنّ القدر المتيقّن هو مطلق الوجود المعرّى حتّى من هذا القيد ولايلزم من ذلك، القول بالتكرار لأنّ العلّة الواحدة لاتقتضي إلّا معلولاً واحداً والمفروض أنّ البعث واحد ولايكون متعدّداً. انتهى

وإليه يؤول ما في بدائع الأفكار حيث قال بعد عدم إمكان إرادة المهيّة المهملة وحكم العقل بتقدير إيجاد أقسامها واللابشرط القسميّ أي الطبيعة المرسلة ذاتاً

يكون أقلّ مؤونة من سائر الأقسام وذلك يكشف عن أنّ المراد هو الطبيعة المرسلة ذاتاً وبما أنّ الطبيعة المرسلة على ما تقدّم تكون قابلة لتعلّق الحكم بها بنحو الشيوع البدليّ وبنحو الشيوع الساري يتوقّف تعيين أحدهما على معيّن وحيث أنّ الشيوع البدليّ أقلّ مؤونة من الساري يتعيّن الحمل عليه وهو مساوق لكون صرف الوجود مراداً.(١)

وكيف كان فلايدلّ الأمر لابمادّتها ولابهيأتها على المرّة والتكرار.

نعم يتحقّق الامتثال للأمر بوجود الطبيعة أو بإيجاد الطبيعة إذ بعد الإتيان بها في المرّة الأُولى سقط الأمر بالطبيعة ويتحقّق الامتثال. ولامجال للامتثال الآخر بعد سقوط الأمر كما لايخفى وإن شكّ في أنّ المطلوب هو المرّة أو التكرار فمقتضى أصالة الإطلاق والعموم هو الاكتفاء بالمرّة لصدق الإتيان بالطبيعة مع الإتيان بها مرّة وإن لم يكن إطلاق وعموم فمقتضى أصالة البراءة عن الزائد هو عدم اعتبار الأمر الزائد.

المقام الثالث: في المراد من المرّة والتكرار:

ربما يقع الكلام في أنّ المراد منهما هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد:

والفرق بين الدفعات والأفراد بأنّ الأُولى تحتاج إلى تعدّد الأزمنة وتعاقبها دون الثانية. ذهب صاحب الفصول على ما حكي عنه إلى أنّ النزاع في الدفعة والدفعات واستدلّ له بالتبادر وبأنّه لو أُريد بالمرّة الفرد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتي من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضي شيئاً منهما ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه وأمّا لو أُريد بها

---

(١) بدائع الأفكار ١/٢٥٩.

الدفعة فلاعلقة بين المسألتين.

حاصله كما في بدائع الأفكار أنّ النزاع على فرض إرادة الفرد والأفراد من العنوان مبنيّ على المسألة الأخرى وهي كون الأمر متعلّقاً بالطبيعة أو الفرد فمن اختار أنّ الأمر متعلّق بالفرد يصحّ له أن يبحث في أنّ المطلوب بالأمر هل هو الفرد الواحد أو الأفراد وأمّا من يختار أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة فلايتأتيّ منه البحث المزبور كما هو الواضح.

نعم على تقدير إرادة الدفعة والدفعات يجري النزاع حتّى على القول بتعلّق الأمر بالطبيعة.(١)

وأجاب عنه في الكفاية والبدائع بما حاصله: أنّ الطبيعة لايمكن وجودها إلّا في ضمن فردما وحينئذ يصحّ أن يقال بتعلّق الأمر بالطبيعة. ثمّ يبحث عن أنّ المطلوب بالأمر هل هي الطبيعة،بإيجادها في ضمن فرد أو أفراد. فالبحث عن الفرد أو الأفراد يتأتّى حتّى في صورة تعلّق الأمر بالطبيعة أيضاً.

أورد عليه في تهذيب الأصول بناء على أن يكون إيجاد الطبيعة جزء مدلول الهيأة كما هو مختار صاحب الفصول بأنّ المتعلّق حينئذ يكون نفس الطبيعة وإلّا يصير معنى الأمر بالصلاة: «أوجد الطبيعة» وهو كما ترى. فإذا كانت الطبيعة خالية عن الوجود فلامجرى للنزاع بعد اختيار كون متعلّق الأوامر هو الطبيعة للنزاع للمرّة والتكرار. سواء أُريد منه الفرد أو الأفراد أو الدفعة أو الدفعات ضرورة أنّها خارجة عن الطبيعة بخلاف ما إذا كان المختار في متعلّق الأوامر هو الفرد فإنّ للنزاع المذكور فيه مجالاً كما لايخفى.

نعم بناء على المختار من كون إيجاد الطبيعة من اللوازم العقليّة لتعلّق البعث على

---

(١)بدائع الأفكار ١/ ٢٥٤.

الطبيعة لامدلولاً للهيأة ولالِلمادّة يصحّ النزاع بناء على تعلّق الأمر بالطبيعة أيضاً في أنّ المراد هو الفرد أو الأفراد أو الدفعة أو الدفعات ولكنّه يكون عقليّاً لالغويّاً وهو خلاف ظاهرهم من كون النزاع لغويّاً ولكن مع ذلك لايصير هذا البحث من تتمّة البحث الآتي لكون الجهات المبحوث عنها مختلفة. انتهى بتلخيص و تغيير.[1]

ولعلّ إليه يؤول ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ من أنّ مجرّد ترتّب موضوع مسألة على موضوع مسألة أُخرى أو محمولها على محمولها لايستدعي جعله تتمّة لتلك المسألة بل ميزان الوحدة والتعدّد وحدة جهة البحث وتعدّدها وتعدّد جهة البحث هنا وهناك واضح فإنّ جهتي الوحدة والتعدّد في الوجود وإن كانتا عارضتين له ومترتّبتين عليه لكنّهما مغايرتان له قطعاً فالبحث عن أحدهما غير البحث عن الآخر وإن كانت رتبة أحدهما متأخّرة عن الآخر.[2]

وبعبارة أُخرى كما في تقريرات الميرزا الشيرازيّ أنّ النزاع في دلالة الصيغة على كمّيّة ما تعلّقت به وعدمها مع قطع النظر عن كون متعلّقها الطبيعة أو الفرد، فإذن لامنافاة بين القول بالمرّة أو التكرار وبين القول بتعلّق الأوامر بالطبائع فإنّ النزاع هناك في تعيين نفس المأمور به من أنّه هو الفرد أو الطبيعة وهنا في دلالة الصيغة على كمّيّته فإذن يجتمع كلّ من القولين هناك مع كلّ من الأقوال هنا فالقائل بالمرّة أو التكرار بناء على كون متعلّق الأوامر هو الأفراد يقولان بدلالة الصيغة على إيجاد فرد من الطبيعة مرّة أو مكرّراً فإنّه كما يتّصف الطبيعة بالمرّة والتكرار كذلك يتّصف الفرد بهما وهذا واضح لاغبار عليه.[3]

---

(١) تهذيب الأُصول ١/١٧١-١٧٢.

(٢) نهاية الدراية ١/٢١٨.

(٣) تقريرات الميرزا ٢/٦٦.

وفي قبال صاحب الفصول المحقّق القمّيّ حيث ذهب إلى أنّ النزاع في الفرد والأفراد وأيّده سيّدنا الإمام المجاهدﷺ بأنّه ليس في الأحكام مايكون الدفعة والدفعات.[١]

وفيه: أوّلاً: أنّ المباحث الأصوليّة لاتبتني على الأحكام الشرعيّة لإمكان حصول النزاع في مفاد الأوامر العرفيّة بكلا المعنيين أي الفرد والأفراد والدفعة والدفعات.

ولذا إذا قال المولى لعبده: زر زيداً، يقع الكلام في أنّه هل تدلّ صيغة الأمر على لزوم الزيارة دفعة واحدة أو على لزومها بدفعات.

ومن المعلوم أنّ تكرّر الزيارة يحتاج إلى تعدّد الأزمنة وتعاقبها كما إذا قال: أكرم زيداً، يقع الكلام في أنّه هل تدلّ الصيغة على وجوب إيجاد إكرام واحد أو إيجاد إكرامين أو أزيد ولو كان ذلك في دفعة واحدة وذلك كالقيام والسلام في آن واحد أو أنّها لاتدلّ على شيء من ذلك وإنّما تدلّ على مجرد طلب المادّة.

وثانياً أنّ حصر أدلّة الأحكام في الفرد والأفراد لا وجه له بعد وجود كلا المعنيين فيها، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾، أو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾، ونحوهما يدلّ على وجوب الصلاة أو الصوم عند تعدّد الدلوك أو الرؤية مع أنّهما ممّا يحتاج إلى تعدّد الأزمنة وتعاقبها. وليس هو إلّا الدفعات.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الأزمنة بالنسبة إلى كلّ صلاة أو صوم من المقوّمات فكلّ واحد فرد غير فرد آخر فافهم.

ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿فاعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه ...

---

(١) تهذيب الأصول ١/ ١٧٠.

الآية﴾، لايدلّ إلّا على الفرد ولامجال فيه للدفعات ولعلّ البحث عن إمكان الامتثال عقيب الامتثال كما سيأتي إن شاء الله تعالى يناسب الدفعة والدفعات بمعنى أنّ الإتيان بالفرد أو الأفراد هل يكون مطلوباً مرّة ودفعة أو يكون مطلوباً مرّات ودفعات فتدبّر.

وعليه فبعد وجود كلّ واحد منهما في الأحكام يمكن النزاع والشكّ في إرادة الدفعة أو الدفعات في بعض الأحكام الشرعيّة أيضاً لو لم تقم قرينة خاصّة على إرادة أحدهما.

وممّا ذكر يظهر قوّة ما في الكفاية من قوله: والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع وإن كان لفظها ظاهراً في المعنى الأوّل أي الدفعة والدفعات. انتهى.

وكيف كان فكلّ مورد تقوم فيه قرينة على إرادة الفرد أو الدفعة أو الأفراد أو الدفعات فلا كلام وأمّا مع الشكّ فالمرجع هو الأصل العمليّ في المقام وهو ليس إلّا أصالة البراءة عن اعتبار الأمر الزائد لأنّ الشكّ في التكليف الزائد كما لايخفى.

هذا إذا لم يكن إطلاق وإلّا فالمرجع هو الإطلاق وهو يقتضي جواز الاكتفاء بالمرّة أو الدفعة إلّا أنّ الاكتفاء بالمرّة أو الدفعة ليس من جهة كون المرّة أو الدفعة مأخوذة في الهيأة أو المادّة لما عرفت من عدم أخذهما فيهما بل من جهة صدق الامتثال بإتيان الطبيعة مرّة أو دفعة ومع الصدق المذكور لايبقى الأمر كما لايخفى.

المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال:

ولايخفى عليك أنّه لا إشكال في أنّه لامجال للإتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً امتثالاً بالأمر الأوّل، بناء على القول بالمرّة لأنّ بالامتثال الأوّل يسقط الأمر ومع سقوطه لايعقل الامتثال الثاني فالامتثال الزائد أو الامتثال بعد الامتثال لا معنى له.

وأمّا بناء على عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار وضعاً وتقدير الايجاد أو الوجود بحكم العقل فإن أتى بفرد فلامجال معه للامتثال الثاني أيضاً لتحقّق الطبيعة بإتيان الفرد الأوّل ومعه يسقط الأمر بالطبيعة ومعه لايعقل الامتثال الثاني من دون فرق بين كون الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى وبين عدمه كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتى به ولم‌يشرب أو لم‌يتوضّأ فعلاً.

فإنّ الملاك في سقوط الأمر هو حصول الطبيعة وبإتيان الفرد حصلت الطبيعة وعدم سقوط الغرض الأقصى لايضرّ بعد سقوط الغرض الأدنى الذي كان داعياً للأمر بالطبيعة والمفروض أنّ الغرض الأدنى وهو التمكّن من الشرب أو التوضّؤ حاصل بإتيانها.

ولذلك أورد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد‍ؒ على صاحب الكفاية «حيث ذهب إلى الفرق بين ما إذا كان امتثال الأمر علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرّده فلايبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحد لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه فلايبقى مجال لامتثاله أصلاً وبين ما إذا لم‌يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتى به ولم‌يشرب أو لم‌يتوضّأ فعلاً فلايبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله.» بأنّ الغرض من الأمر في نظير المثال هو التمكّن من الشرب وهو حاصل مع الإتيان بالماء فلامعنى لبقاء الأمر مع حصوله نعم لوأُريق الماء تجدّد الإرادة الملزمة بإتيان الماء ثانياً لزوال التمكّن من الشرب أو التوضّؤ ومع العلم بالإرادة المذكورة وزوال التمكّن سواء أمر أو لم‌يأمر بها يحكم العقل بوجوب الإتيان بالطبيعة ثانياً ولكنّه ليس امتثالاً للأمر الأوّل بل هو امتثال للأمر الثاني.

وهكذا لو علم بعد الإتيان بالفرد وسقوط الأمر أنّ للمولى إرادة استحبابيّة

بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به يجوز له أن يأتي بالفرد الآخر ولكنّه ليس إلّا امتثالاً للأمر الثاني وليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثاني من الأمر الأوّل.

وإليه يحمل ماورد في صلاة الآيات من جواز إعادتها ما دامت الكسوف أو الخسوف باقية أو في صلاة المعادة بالجماعة من جواز إعادة الفريضة المأتيّ بها منفرداً بالجماعة. لأنّ الإعادة ليست بالأمر الأوّل حتّى ينافي ما ذكرناه بل تكون بالأمر الندبيّ ثانياً كما لايخفى.

هذا كلّه بالنسبة إلى الامتثال بالزائد في الدفعيّات والأفراد الطوليّة.

المقام الخامس: في جواز الامتثال بالأزيد:

وأمّا الامتثال بالزائد في الأفراد العرضيّة فلا إشكال فيه بعد كون إيجاد الطبيعة المأمور بها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن الفرد ومقتضى إطلاق الطبيعة هو جواز الإتيان بها على نحوين ولاكلام فيه.

وإنّما الكلام في أنّه إذا أتى بعدّة أفراد عرضيّة في دفعة واحدة هل يكون الإتيان المذكور امتثالاً واحداً لوحدة الأمر المقتضي للامتثال الواحد أو امتثالات متعدّدة بتعدّد الآحاد التي أتى بها.

ذهب في نهاية الأُصول إلى الثاني حيث قال: إنّ الطبيعة الموجودة في الخارج تتكثّر بتكثّر أفرادها لكونها أمراً لايأبى الوحدة ولاالكثرة والقول بكون الطبيعة الموجودة في الخارج موجودة بوجود وحدانيّ وإن كثرت أفرادها ضعيف في الغاية.(١)

(١) نهاية الأُصول ١/ ١١١.

وفيه كما في تهذيب الأُصول: أنّ وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته لابوحدة الطبيعة وكثرتها ضرورة أنّه لولا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال وإن أوجد آلاف من أفراد الطبيعة.

وبالجملة فرق بين تعلّق الأمر بإكرام كلّ فرد من العلماء وبين تعلّقه بنفس الطبيعة متوجّهاً إلى مكلّف واحد فعلى الأوّل يكون كلّ فرد واجباً برأسه ولو بالانحلال في جانب الوجوب على وجه معقول فيتعدّد امتثاله ولذا يعاقب بعدد الأفراد.

وعلى الثاني يكون مركز الحكم نفس الطبيعة فهنا حكم واحد ومتعلّق فارد وتكثّرها في الوجود لايوجب تكثّر الوجوب ولو انحلالاً كما لايوجب تكثّر الامتثال ولذا لو ترك الإكرام المتعلّق بالطبيعة مطلقاً لم يكن له إلّا عقاب واحد .. إلى أن قال:

ولايقاس المقام بالواجب الكفائيّ أيضاً لأنّ البعث في الواجب الكفائيّ يتوجّه إلى عامّة المكلّفين بحيث يصير كلّ مكلّف مخاطباً بالحكم فهناك طلبات كثيرة وامتثالات عديدة لكن لو أتى واحد منهم سقط البعث عن الباقي لحصول الغرض وارتفاع الموضوع ولو تركوها رأساً لعوقبوا جميعاً ولو أتاها الجميع دفعة قدامتثلوا كافّة لكون كلّ فرد منهم محكوم بحكمه ومخاطب ببعثه المختصّ بخلاف المقام.(١)

المقام السادس: في عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبيّ:

قال الميرزا الشيرازيّ‏ﷺ إنّ النزاع في دلالة الأمر على المرّة والتكرار لايختصّ بما إذا كان للوجوب بل يجري فيه على تقدير إرادة الندب أو ظهوره فيه أيضاً كما لايخفى.

---

(١) تهذيب الأُصول ١/١٧٢-١٧٣.

المقام السابع: في الفرق بين النواهي والأوامر:

ولايخفى عليك أنّ المادّة في كليهما واحدة وهي المهيّة المبهمة إذ النهي منحلّ إلى مادّة وهيأة والمادّة تدلّ على نفس المهيّة والهيأة تدلّ على الزجر عن المهيّة وحيث إنّ الزجر عن نفس المهيّة لامعنى له كالبعث نحو نفس المهيّة يقدّر بحكم العقل الوجود أو إيجاد المهية فينزجر الناهي عن إيجادها.

و مع ذلك يختلف مفادهما بحكم العرف والعقلاء إذ مقتضى مقدّمات الحكمة في الأوامر كما عرفت هو الشيوع البدليّ بخلاف مقتضاها في النواهي فإنّ العرف يحكم فيها بالشيوع الساري ولزوم ترك جميع الأفراد عرضيّة كانت أو طوليّة بنحو الاستغراق إذ من البديهيّ عدم إرادة ترك ما او الزجر عن مجموع الأفراد و إلّا لزم أن يكون للنهي امتثال واحد ومعصية واحدة لعدم انحلاله إلى النواهي والعرف لايساعده إذ مع المخالفة في مورد لايحكم العرف بسقوط النهي بل يحكم بأنّ النهي بحاله وليس ذلك إلّا من جهة كون المراد من النهي هو الشيوع الساري.

قال في تهذيب الأُصول ـ عند بيان وجه الفرق بين النواهي والأوامر مع وحدة المادّة فيهما ـ إنّ الأولى التشبّث في جانب النهي بذيل فهم العرف المتبع في تلك المقامات في كلتا المرحلتين:

أي مرحلة أنّ الطبيعيّ ينعدم بعدم جميع الأفراد.

ومرحلة أنّ النهي إذا تعلّق بالطبيعة ينحلّ إلى النواهي من غير أن تستعمل الطبيعة في الأفراد ومن غير فرق بين كون النهي زجراً أو طلب ترك فتأمّل.[1]

وأوضح ذلك في بدائع الأفكار بأنّ أسماء الأجناس موضوعة للطبيعة المهملة

---

(١) تهذيب الأُصول ١/٢٧٦.

التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهيّة ووظيفة المقدّمات رفض القيود وبيان أنّ ما هو مدلول اللفظ يكون تمام الموضوع للحكم ضرورة أنّ المتكلّم إذا ألق كلاماً لمخاطبه ولم‌يذكر قيداً فلامحالة يكون مدلول اللفظ مراداً ويضاف إلى المقدّمات حكم العقل بعدم إمكان إرادة المقسم لإهماله.

وحينئذ إذا تعلّق الأمر بلفظ فهو يقتضي إيجاد مايكون مدلولاً لذلك اللفظ ومن المعلوم أنّ إيجاد الطبيعة المهملة يتحقّق بإيجاد أحد أقسامها واللابشرط القسميّ أي الطبيعة المرسلة ذاتاً يكون أقلّ مؤونة من سائر الأقسام وذلك يكشف عن أنّ المراد هو الطبيعة المرسلة ذاتاً. وبما أنّ الطبيعة المرسلة على ما تقدّم تكون قابلة لتعلّق الحكم بها بنحو الشيوع البدليّ وبنحو الشيوع الساري يتوقّف تعيين أحدهما على معيّن. وحيث أنّ الشيوع البدليّ أقلّ مؤونة من الساري يتعيّن الحمل عليه وهو مساوق لكون صرف‌الوجود مراداً.

وأمّا إذا صار مدلول اللفظ متعلّقاً للنهي فهو يقتضي الزجر عن الطبيعة المهملة أعني تركها ومن المعلوم أنّ ترك الطبيعة المهملة أعني المقسم يتحقّق بترك جميع أقسامها ونتيجة ذلك مطلوبيّة ترك الطبيعة على نحو السريان وقدتحصّل من بيان هذا الوجه أنّ الفرق بين الأوامر والنواهي يكون من جهة اختلاف مقتضى البعث إلى المهملة والزجر عنها.(١)

ولايخفى عليك أنّ إفادة السريان والاستغراق في طرف النهي لايحتاج إلى مقدّمات الحكمة حتّى يقال:

يختلف مقتضى المقدّمات في الأمر والنهي فإنّها تقتضي في الأوّل الشيوع البدليّ وفي الثاني الشيوع الساري إذ وقوع المادّة المهملة في حيّز النفي أو النهي المستفاد من

---

(١) بدائع الأفكار ١/٢٥٨-٢٥٩.

الهيأة يفيد العموم والسريان والاستغراق من دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة ولعلّ إليه يرجع ما ذكره المحقّق العراقيّ فتدبّر جيّداً.

قال الميرزا الشيرازيّ ﷺ: لكنّ التحقيق أنّ تعليق النفي الذي منه النهي على الطبيعة من حيث هي بمعنى عدم ملاحظة شيء معها يدلّ التزاماً عقلاً على نفي جميع أفرادها ولاحاجة إلى ملاحظة إطلاق الطبيعة ووحدتها بل يكفي ملاحظة نفس الطبيعة مع قطع النظر عن كلّ القيود الطارئة عليها كما أنّ تعليق الإيجاب على النحو المذكور لايستلزم إلّا إيجاب فرد واحد بمعنى أنّ الذي يتوقّف عليه صدق وجود الطبيعة عقلاً ليس أزيد من ذلك.[1]

.. إلى أن قال: إنّ المصحّح لصدق انتفائها وتركها عقلاً حينئذ إنّما هو انتفاء وترك جميع الأفراد كما أنّ المصحّح لصدق وجودها حينئذ عقلاً وجود فرد منها فيدلّ اللفظ بالالتزام العقليّ من جهة إطلاق معنى المادّة الذي هي الطبيعة في صورة النفي على انتفاء وترك جميع الأفراد بحيث يكون ظاهراً في عموم النفي على وجه لو جاء دليل من الخارج على خروج بعض الأفراد لعارض ظهوره ذلك الدليل فيلاحظ قاعدة التعارض بينهما من التعادل والترجيح وفي صورة الإثبات على إرادة وجود أحد الأفراد على البدل دون الأزيد فالظاهر منه حينئذ ليس أزيد من فرد واحد على البدل لا غير فلذا يحتاج عموم الحكم لجميع الأفراد إلى ملاحظة شاهد خارجيّ من دليل لفظيّ أو إجماع إن وجد أحدهما وإلّا فيرجع إلى دليل الحكمة لو جرى في المورد فيتوقّف الحكم بالعموم حينئذ على إحراز مقدّمتي دليل الحكمة .. إلخ.[2]

ظاهره هو عدم الحاجة إلى المقدّمات حتّى في الأمر مع أنّك عرفت أنّه لولا

---

(١) تقريرات الميرزا ٢/١٠٥.

(٢) نفس المصدر ٢/١١٠.

المقدّمات تردّدت المادّة المبهمة في الأمر بين اللابشرط وبشرط لا وبشرط شيء ومقتضى الحكم العقليّ هو كفاية أحدها فلا يفيد المقصود وعليه فالحاجة إلى المقدّمات في تعيين اللابشرط من بين سائر الاعتبارات وهكذا في تعيين البدليّ من اللابشرط من الساري واضحة فلايكفي فيه تعلّق الهيأة بالمادّة المبهمة.

نعم لاحاجة كما أفاد وأجاد إلى المقدّمات في جانب النهي ولكن ليس بين العموم المستفاد من وقوع الماهيّة في حيّز النفي وبين دليل خارجيّ يدلّ على خروج بعض الأفراد تعارض حتّى يحتاج فيه إلى التعادل والتراجيح لأنّ مع الجمع الدلاليّ لامجال للتعارض والأخبار العلاجيّة جارية في المتعارضين فلاتغفل.

نعم يمكن أن يقال إنّ وجه اختلاف الأمر والنهي في كيفيّة الامتثال هو كثرة الاستعمال فإنّ صيغة الأمر تكون ظاهرة في مطلوبيّة الطبيعة بصرف وجودها بسبب كثرة استعمالها فيها بخلاف صيغة النهي فإنّها ظاهرة في مبغوضيّة الطبيعة بجميع أفرادها لاحكم العقل أو مقدّمات الحكمة وسيأتي تتمّة الكلام في المقصد الثاني.

وكيف كان فتحصّل ممّا ذكر أنّ إفادة النواهي للاستغراق والسريان مع كون المادّة فيها ماهيّة مهملة من جهة كثرة الاستعمال أو من جهة وقوع الماهيّة المهملة في حيّز النفي وعلى كلّ تقدير لاحاجة فيه إلى إجراء مقدّمات الحكمة.

ثمّ لافرق فيما ذكر بين كون النواهي للتحريم أو للتنزيه كما لافرق في ذلك بين كون الجملة إنشائيّة أو خبريّة أو كون المنفي هو الجملة أو المصدر كقوله تعالى: ﴿فلارفث ولافسوق ولاجدال في الحجّ﴾[1]. فلاتغفل.

---

(١)البقرة/١٩٧.

الخلاصة:

الكلام يقع في مقامات:

المقام الأوّل:

أنّ محلّ النزاع فيه هو هيأة الأمر دون مادّة الأمر ودون مجموعهما لنصّ جماعة من الأُصوليّين عليه.

هذا مضافاً إلى تحرير أكثرهم النزاع في الصيغة وهي ظاهرة في الهيأة لو لم نقل بأنّها صريحة فيها، على أنّه لا كلام في أنّ المادّة كالضاد والراء والباء في مثل المصدر وهو الضرب لاتدلّ إلّا على الماهية من حيث هي إذ لو كانت دالّة على المرّة والتكرار لزم أن تدلّ عليه كلّ صيغة تحتوي تلك المادّة باعتبار دلالة مادّتها مع أنّه ليس كذلك فالبحث عن دلالة صيغة الأمر ترجع إلى البحث عن دلالة هيأة الأمر.

المقام الثاني:

أنّ الحقّ هو عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار لأنّ هيأة الأمر موضوعة للبعث نحو وجود الطبيعة بنحو الوجود اللافراغيّ من دون دلالة على المرّة والتكرار هذا بناء على ما قرّر في محلّه من أنّ الطبيعة بما هي الطبيعة لاتكون مطلوبة ولامرادة فاللازم هو تعلّق البعث إلى وجود الطبيعة بالنحو المذكور وأمّا إذا قلنا بأنّ البعث متعلّق بنفس الطبيعة المهملة التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهيّة التي يعبّر عنها باللابشرط المقسميّ فالعقل يحكم بأنّ البعث يرجع إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ لأنّ الطبيعة بالمعنى المذكور لايمكن إرادتها لإهمالها وخلوّها من جميع الحيثيّات وعليه فالإيجاد مستفاد من حكم العقل وليس داخلاً في الماهيّة والطبيعة.

فلا دلالة للهيأة أيضاً على المرّة والتكرار نعم يتحقّق الامتثال بوجود الطبيعة أو بإيجادها في المرّة الأُولى إذ بعد الإتيان بالطبيعة سقط الأمر وتحقّق الامتثال ولا مجال للامتثال الثاني كما لايخفى.

المقام الثالث: في المراد من المرّة والتكرار

هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد والفرق بينهما واضح لاحتياج الدفعة والدفعات إلى تعدّد الأزمنة وتعاقبها بخلاف الفرد والأفراد.

ذهب في الفصول إلى أنّ المراد هو الدفعة والدفعات مستدلاً بالتبادر وبأنّ المراد لو كان هو الفرد والأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتي من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لايقتضي شيئاً منهما ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه وأمّا لو أُريد بها الدفعة فلا علقة بين المسألتين.

وفيه أنّ الأمر لو كان متعلّقاً بالطبيعة يجري البحث المذكور في هذه الصورة أيضاً لأنّ الطبيعة لايمكن وجودها إلّا في ضمن فرد ما فحينئذٍ يقع الكلام في أنّ المطلوب بالأمر هل هو الطبيعة بإيجادها في ضمن فرد أو أفراد أو الدفعة أو الدفعات.

ودعوى الفرق بين أن يكون المطلوب هو وجود الطبيعة كما هو الظاهر أو نفس الطبيعة وتقدير الإيجاد بحكم العقل بأنّ البحث في الأوّل لغويّ وفي الثاني عقليّ. لايوجب أن يكون البحث تتمّة للمبحث الآتي بعد جريانه في الصورتين ولو كان البحث على تقدير لغويّاً وعلى تقدير عقليّاً.

فالتحقيق أن يقع النزاع بكلا المعنيين.

فكلّ مورد تقوم فيه القرينة على إرادة الفرد أو الدفعة أو الأفراد أو الدفعات

فلا كلام ومع عدم قيام القرينة فإن كان إطلاق فالمرجع هو الإطلاق وهو يقتضي جواز الاكتفاء بالمرّة والدفعة إلّا أنّ الاكتفاء بهما ليس من جهة كونهما مأخوذتين في الهيأة أو المادّة لما عرفت من عدم أخذهما فيها بل من جهة صدق الامتثال بإتيان الطبيعة مرّة أو دفعة ومع صدق الامتثال لا يبقى الأمر حتّى تحتاج إلى امتثال آخر.

وإن لم يكن إطلاق وشكّ في أنّ المطلوب هو الفرد أو الأفراد أو الدفعة أو الدفعات فالمرجع هو الأصل العمليّ وهو ليس إلّا أصالة البراءة عن تكليف الزائد فلاتغفل.

المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال

ولايخفى عليك أنّ بعد الإتيان بالمأمور به وسقوط الأمر لا مجال للامتثال الثاني بالنسبة إلى الأمر الأوّل الساقط لأنّ الامتثال متوقّف على الأمر والمفروض هو سقوطه بالامتثال الأوّل.

ولا فرق في ذلك بين أن نقول بدلالة الأمر على المرّة وضعاً أو بعدمها وتقدير الوجود أو الايجاد في جانب المتعلّق بحكم العقل لسقوط الأمر المتعلّق بالطبيعة أيضاً بإتيان الفرد الأوّل فكما أنّ الأمر المتعلّق بالفرد يسقط بإتيان الفرد الأوّل فكذلك يسقط الأمر المتعلّق بالطبيعة إذ يتحقّق الطبيعة بالفرد الأوّل.

نعم لو علم بعد الإتيان بالفرد أو تحقّق الطبيعة أنّ للمولى أمر استحبابيّ بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به لجاز أن يأتي بفرد آخر ولكنّه ليس إلّا الامتثال للأمر الثاني وليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثاني بالنسبة إلى الأمر الأوّل وعليه يحمل جواز إعادة الفريضة المأتيّ بها منفرداً أو بالجماعة.

وأمّا الفرق بين ما إذا كان امتثال الأمر علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرّده فلايبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن

يكون الإتيانان امتثالاً واحداً وبين ما إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض الأقصى كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضّأ فعلا فلايبعد صحّة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله ففيه ما لايخفى لأنّ الغرض من الأمر في نظير المثال هو التمكّن من الشرب وهو حاصل بإتيان الماء فلا معنى لبقاء الأمر مع حصول الغرض فلاتغفل.

المقام الخامس: في الامتثال بالأزيد

ولا إشكال في جوازه بعد كون إيجاد الطبيعة المأمور بها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن فرد واحد إذ مقتضى إطلاق الطبيعة هو جواز الإتيان بها على نحوين.

ثمّ إنّ وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته لا بوحدة الطبيعة وكثرتها وعليه فالإتيان بعدّة أفراد عرضيّة دفعة واحدة لايكون إلّا امتثالاً واحداً لا امتثالات متعدّدة كما لايخفى.

المقام السادس: في عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبيّ

وذلك لوحدة الملاك.

المقام السابع في الفرق بين النواهي والأوامر

ولايخفى أنّ كيفيّة الامتثال بين النواهي والأوامر مع وحدة متعلّقهما وهي الطبيعة بتقدير الوجود أو الإيجاد إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل و النهي هو الزجر عن وجود الفعل متفاوتة وهي ناشئة إمّا من جهة اختلاف حكم العقلاء بالنسبة إليهما إذ يحكمون بأنّ وجود الطبيعيّ ينعدم بعدم جميع الأفراد في النواهيّ

ويتحقّق بوجود ما في الأوامر فامتثال الأمر بصرف وجود الطبيعة وامتثال النهي بترك جميع الأفراد على نحو الاستغراق.

أو ناش من جهة كثرة الاستعمال فإنّ الأمر استعمل كثيراً ما في مطلوبيّة صرف وجود الطبيعة بخلاف النهي فإنّه مستعمل كثيراً ما في مبغوضيّة الطبيعة بجميع أفرادها على نحو الاستغراق ولعلّه أقرب كما سيأتي تفصيله إن شاءالله في المباحث الآتية وعلى كلّ تقدير لايحتاج إفادة النواهي للشيوع والاستغراق إلى مقدّمات الحكمة.

المبحث الثامن: في الفور والتراخي:

ربما يتوهّم أنّ مقتضى تعلّق البعث الذي هو مدلول الأمر بنفس الطّبيعة المهملة هو عدم إفادة صيغة الأمر للفور أو التراخي بنفسها كما لاتفيد المرّة والتكرار وغيرهما من سائر القيود ولذلك صرّح جماعة بأنّ ما قدّمناه في نفي دلالة الأمر على المرّة والتكرار هو بعينه جار في عدم دلالته على الفور والتراخي إذ بعد إخراج كلّ قيد من زمان ومكان وغيرهما عن مدلوله لامحيص عن القول بعدم دلالته عليه لابهيأته ولابمادّته.

ولكن الحقّ هو ما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ من أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفوريّة ولايساعد مع التراخي فكذلك البعث الإنشائيّ فالأصل في الأوامر هو الفوريّة إلّا أن تدلّ على خلافها قرينة فالفوريّة من مقتضى البعث. انتهى

وعليه فالفوريّة كالوجوب والندب المنتزعين من البعث بحكم العقلاء فهي وإن لم تؤخذ في الهيأة ولا في مادّة الأمر إلّا أنّ البعث من المولى كما هو موضوع لحكم العقلاء بتماميّة الحجّة على لزوم الإتيان وانتزاع الوجوب عنه كذلك موضوع لحكمهم بالفوريّة وعدم جواز التراخي فيه ما لم تقترن معه قرينة على الخلاف.

وممّا ذكر يظهر ما في تهذيب الأُصول حيث قال: إنّ مقتضى الملازمة بين الوجوب والإيجاب أنّ الإيجاب إذا تعلّق بأيّ موضوع على أيّ نحو كان يتعلّق الوجوب به لابغيره فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعة لايمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها

من زمان خاصّ أو غيره فوزان الزمان وزان المكان وكلاهما كسائر القيود العرضيّة لايمكن أن يتكفّل الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة إثبات واحد منها لفقد الوضع والدلالة وانتفاء التشابه بين التكوين والتشريع فتدبّر.(١)

وذلك لما عرفت من أنّ الوجوب أيضاً ليس داخلاً في مفاد الهيأة ولا في مادّتها وإنّما هو أمر منتزع من البعث بعد حكم العقلاء بلزوم الإتيان وهكذا الفوريّة فكما أنّ تعلّق الأمر والبعث بنفس الطبيعة لاينافي الحكم بلزوم الإتيان وانتزاع الوجوب فكذلك لاينافي حكم العقلاء بفوريّة الإتيان لأنّ البعث الإنشائيّ عندهم كالبعث الخارجيّ وهذا الحكم ليس حادثاً بمرور الزمان بل هو مقارن مع البعث من أوّل الأمر.

قال في نهاية النهاية في مقام الاستدلال على إفادة الفوريّة: إنّ عدم دلالة الأمر على الفور والتراخي بحسب الوضع الأوّليّ وأمّا بحسب الاستعمالات الشايعة العرفيّة فلايبعد دعوى الظهور الثانويّ في إرادة الفور العرفيّ المختلف ذلك بحسب اختلاف الأفعال المأمور بها ولذا لايتأمّل أحد في ذمّ من يسوّف في امتثال أمر مولاه ويؤخّره من حين إلى حين ولايسمع منه الاعتذار بأنّ الأمر لطلب الطبيعة لا للفور وهذا واضح لمن راجع الأوامر العرفيّة ولو لم تكن مقرونة بقرينة شخصيّة تدلّ على إرادة الفور ولعلّ هذا الظهور الثانويّ ناش من اقتران أوامر المولى غالباً بالحاجة الفعليّة.(٢)

وفيه أنّه وإن أفاد وأجاد في حكم العقلاء بالفوريّة عند صدور البعث من الموالي ومذمّتهم من يسوّف في امتثال أوامرهم وعدم استماعهم للاعتذار ولكنّه لا

---

(١)تهذيب الأصول ١ / ١٧٤.

(٢)نهاية النهاية ١ /١١٦.

وجه لدعوى حدوث إفادة الفوريّة بالوضع فضلاً عن الوضع الثانويّ بعد عدم كون الوجوب والفوريّة داخلين في الهيأة ولا في المادّة لما عرفت من أنّ الوجوب والفوريّة من مقتضيات البعث عند العقلاء من أوّل الأمر كالبعث الخارجيّ. وعليه فلايكون الفوريّة مستعملاً فيها حتّى يدعى ظهور الأمر بهيأته أو بمادّته فيها بسبب كثرة الاستعمال فيها الناشئة من اقتران أوامر الموالي غالباً بالحاجة الفعليّة.

ربما يستدلّ على إفادة الفوريّة بوجوه أُخرى منها: أنّ البعث المستفاد من الصيغة منزل في نظر العقلاء تشريعاً بالإضافة إلى متعلّقه منزلة العلّة التكوينيّة فكما أنّ العلّه التكوينيّة لاينفكّ عنها معلولها في أوّل أزمنة الأفعال كذلك ما هو منزل منزلتها.

أورد عليه في بدائع الأفكار بأنّا لو سلّمنا صحّة التنزيل المذكور لما كان ذلك مستلزماً لتنزيل البعث منزلة العلّة التكوينيّة في جميع خصوصيّاتها وآثارها بل المسلّم إنّما هو تنزيل البعث منزلة العلّة التكوينيّة في الجملة لأنّا قد قلنا أنّ الأمر هو البعث بداعي جعل الداعي وذلك لايستدعي أكثر من التوصّل بذلك البعث إلى وقوع المطلوب في الخارج لذا نجد العقلاء يعدّون العبد مطيعاً إذا أمره بفعل لم تدلّ القرينة على الفوريّة فيه فأتى به بعد مضيّ زمان من حين صدور الأمر.[(١)]

وفيه وإن أفاد وأجاد في نفي عموميّة تنزيل البعث عند العقلاء بمنزلة العلل التكوينيّة فإنّه لادليل لها ولكن لاوجه لقوله من أنّ الأمر لايستدعي أكثر من التوصّل بذلك البعث إلى وقوع المطلوب في الخارج ولذا نجد العقلاء يعدون العبد مطيعاً ... إلخ، لما عرفت من أنّ البعث الإنشائيّ عند العقلاء بمنزلة البعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفوريّة واستحقاق المذمّة في التأخير في الإتيان فكذلك

(١) بدائع الأفكار ١/٢٥١.

في البعث الإنشائيّ وعليه فحكم العقلاء بعد الإتيان بالمأمور به مع التراخي بكون العبد مطيعا من جهة الإتيان بالمأمور به لاينافي حكمهم باستحقاقه المذمّة من جهة إهماله بالفوريّة والتراخي في الإتيان مع أنّها من مقتضيات البعث.

أورد في تهذيب الأُصول على تنزيل البعث على العلل التكوينيّة بأنّها في العلّيّة والتأثير مختلفان متعاكسان حيث إنّ المعلول في التكوين متعلّق بتمام حيثيّته بنفس وجود علّته بخلاف التشريع على أنّ عدم الانفكاك في التكوين لأجل الضرورة والبرهان القائم في محلّه وأمّا الأوامر فنجد الضرورة على خلافه حيث أنّ الأمر قد يتعلّق بنفس الطبيعة مجرّدة عن الفور والتراخي وأُخرى متقيّدة بواحد منها ولانجد في ذلك استحالة أصلاً.(١)

وفيه أنّ التنزيل بالعلل التكوينيّة وإن كان لاشاهد له ولكن دعوى الاختلاف في العلّيّة والتأثير صحيح إن لوحظت المادّة بحسب الذهن فإنّها متقدّمة بحسب الوجود الذهنيّ على الأمر المتعلّق بها بخلاف المعلول فإنّه متأخّر عن وجود العلّة وأمّا إذا لوحظت المادّة بحسب وجودها في الخارج فهي متأخّرة كالمعلول بالنسبة إلى العلّة ومترتّبة على الأمر في الوجود ودعوى الاختلاف في التأثير والعلّيّة لامورد لها كما أنّ عدم الانفكاك في التكوين لأجل الضرورة والبرهان لاينافي انفكاك الأمر عن الفور بإقامة القرينة لأنّ علّيّة الأمر للفور فيما إذا كان خالياً عن القرينة وأمّا مع القرينة فليس علّة لإفادة الفور كما لايخفى.

ومنها: ما أشار إليه في نهاية النهاية من أنّه لايبعد دعوى حكم العقل بوجوب المبادرة مع احتمال طروّ الاضطرار في الآن الثاني فيكون تركه للمبادرة تركاً للامتثال

---

(١) تهذيب الأُصول ١ / ١٧٤.

مع القدرة والتمكّن.[1]

وفيه أنّ مع الغمض عمّا ذكرنا من أنّ الفوريّة من مقتضيات البعث عند العقلاء لاوجه لدعوى حكم العقل بوجوب المبادرة مع إطلاق الهيأة والمادّة من دون تقييد بالفور أو التراخي إذ إطلاقهما يكفي في جواز التراخي ولو مع احتمال طروّ الاضطرار كالواجبات الموسّعة فلاتغفل.

ومنها: أنّ قوله تعالى: فاستبقوا الخيرات ... الآية.[2] يدلّ على الفوريّة لأنّ المأمور به من الخيرات فالآية دالّة على وجوب الاستباق إليه وليس هو إلّا الفوريّة.

وهكذا قوله تعالى: سابقوا إلى مغفرة من ربّكم وجنّة عرضها كعرض السماء والأرض ...الآية.[3] وقوله تعالى: وسارعوا إلى مغفرة من ربّكم وجنّة عرضها السموات والأرض ... الآية[4].

يدلّان على الفوريّة فإنّ المراد من المغفرة ليس نفسها لكونها فعل الله تعالى بل المراد منها هي الأسباب المعدّة لحصولها وهي الواجبات.

وعليه فالمستفاد من الآيتين أنّ الاستباق والمسارعة نحو إتيان المأمور به واجبان في أوّل أزمنة الإمكان.

وفيه أوّلاً كما أفاد سيّدنا الأُستاذ أنّ صدق المغفرة على الواجبات باعتبار كونها مكفّرة للسيّئات محلّ تأمّل ومع الشكّ في صدقها لاوجه للتمسّك بالآية المباركة لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهات الموضوعيّة.

---

(١) نهاية النهاية ١/١١٦.

(٢) البقرة/١٤٨.

(٣) الحديد/٢١.

(٤) آل عمران/١٣٣.

نعم لاإشكال في صدق المغفرة على التوبة لأنّها مكفّرة للذنوب إلّا أنّ الآية حينئذ تكون اجنبيّة عن المقام.

وثانياً: كما أفاد في تهذيب الأُصول وسيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد (قدّس سرّهما) أنّ الظاهر من مادّة الاستباق وهيأة المسارعة هو أنّ الأمر متوجّه إلى تسابق المكلّفين بعضهم على بعض إلى فعل الخيرات وإلى مغفرة من ربّهم أي في تقدّم شخص على شخص آخر في أمر مع معرضيّته لهما كما في قوله تعالى: فاستبقا الباب. لا في مبادرة شخص على عمل مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقة بين أقرانه وعليه فلابدّ من حمل الخيرات وأسباب المغفرة على ما لو لم‌يسبق المكلّف إليه لفات منه بإتيان غيره مثل الواجبات الكفائيّة ... إلخ.

هذا ولكنّه محلّ تأمّل لأنّه لاوجه لاختصاص مورد استعمال المسابقة والاستباق بالواجبات الكفائيّة لصحّة استعمالها في غيرها أيضاً والمراد هو التوصية في الجدّ والجهد في الإتيان بالعبادات والواجبات مطلقاً حتّى ينالوا السبقة في مضمار العبادات والإطاعات فلاتغفل.

وثالثاً: كما في الكفاية وغيرها أنّ الأمر بالاستباق أو المسابقة لو كانا للوجوب لزم تخصيص الأكثر لكثرة تخصيصه في المستحبّات وكثير من الواجبات بل أكثرها كالواجبات الموسّعة والموقّتة وتخصيص الأكثر مستهجن فلابدّ من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

ورابعاً: كما في الكفاية وتهذيب‌الأُصول والمحاضرات:

أنّ الآيات المذكورة إرشاد إلى ما استقلّ به العقل من حسن المسارعة والاستباق نحو الإتيان بالمأموربه وتفريغ الذمّة منه وعليه فلاموضوعيّة للآيات في إفادة الوجوب واللزوم بل تابعة للعقل في الإلزام وعدمه ومن الواضح أنّ حكم العقل

بذلك يختلف في اللزوم وعدمه باختلاف الموارد.(١)

وقاسه بالإطاعة في الكفاية حيث قال: لايبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وكان ماورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك كالآيات والروايات الواردة في الحثّ على أصل الإطاعة فيكون الأمر فيها لما يترتّب على المادّة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشاديّة فافهم.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﷺ بأنّ قياسه على الإطاعة قياس مع الفارق لإمكان تصوير المصلحة في نفس المسارعة دون الإطاعة من جهة لزوم التسلسل كما قرّر في محلّه وعليه فمع هذا الإمكان لامجال لحمله على الإرشاد إذ مقتضى القاعدة هو الحمل على المولويّة ولو شكّ في كونه مولويّاً أو إرشاديّاً.

وربما يستشهد لكون الأمر في الآية الكريمة للإرشاد بقوله تعالى في ذيله: **وجنّة عرضها كعرض السماء والأرض أُعدّت للذين آمنوا بالله و رسله ..**(٢)

ولعلّ وجه الاستشهاد أنّ التوصية إلى المسابقة إلى الجنّة التي لها ذلك العرض العريض تكون أنسب بالموعظة والإرشاد فتأمّل.

وخامساً: أنّ الخيرات جمع محلّى باللام تفيد العموم ولكن مغفرة من ربّكم، لايفيد العموم لأنّ النكرة في سياق الإثبات لا دلالة لها على العموم وما قيل من أنّ توصيف النكرة بقوله: من ربّكم، يفيد العموم، لامحصّل له.

وأيّده في تهذيب الأصول باختلاف المفسّرين وترديدهم في معنى المغفرة من أنّها التوبة أو أداء الفرائض أو كلمة الشهادة أو التكبير الأوّل من الجماعة أو الصفّ

---

(١) راجع المحاضرات ٢/ ٢١٥.

(٢) الحديد/ ٢١.

الأوّل أو غير ذلك.

وهذا الترديد والاختلاف شاهدان على عدم استفاده العموم وإلّا لم يجعلوا البعض قبال بعض فتأمّل.

في إفادة الفور فالفور:

تتمّة: وهي أنّ بناء على القول بالفور فهل قضيّة الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني أو لا؟

والذي ينبغي أن يقال: كما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد‏ هو أنّ مقتضى ما اخترناه من كون مفاد صيغ الأمر هو البعث هو لزوم الإتيان بمتعلّقها فوراً ففوراً كما هو مقتضى البعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ مادام باقياً يقتضي الفور فالفور كذلك البعث الإنشائيّ القائم مقامه ما لم تقم قرينة على الخلاف.

ألا ترى أنّ المولى لو بعث خارجاً عبده نحو عمل فتوانى فيه ولم يذهب فوراً لايوجب ذلك رفع الفوريّة عنه في الذهاب بعد أوّل أزمنة الإمكان فلو لم يعجل بعد استحقّ المذمّة والعقوبة أيضاً وهكذا.

وليس ذلك إلّا لكون البعث الخارجيّ مقتضياً للفور فالفور بنظر العقلاء فإذا كان البعث الخارجيّ كذلك يكون البعث الإنشائيّ مقتضياً لذلك وارداً مورد البعث الخارجيّ كما لايخفى.

ثمّ إنّ إفادة الفور وهكذا الفور فالفور كالوجوب والندب ليسا داخلين في الهيأة ولا في المادّة بنحو من الأنحاء بالوضع أو التقييد بل هما من الأمور الانتزاعيّة تبعاً لانتزاعيّة الوجوب والندب.

وممّا ذكر يظهر أنّه لامجال لما في بدائع الأفكار والكفاية وغيرهما من أنّ الفوريّة دخيلة في الواجب وأنّها قيد من قيوده فكأنّ المادّة المبعوثة إليها مقيّدة بأوّل

الأزمنة الممكنة فيكون حال هذا القيد حال سائر القيود الداخلة في حيّز الوجوب فكما أنّ سقوط الخطاب بها يكون بأحد الأمرين:

إمّا بالامتثال وإمّا بفواتها كذلك قيد الفوريّة.

وأمّا إذا تنزّلنا عن ذلك وقلنا بكون الفوريّة واجـبة في واجب بـنحو تـعدّد المطلوب فغاية مايستفاد من دليل ذلك هو كون الفوريّة واجبة حيث تمكن.

وأمّا أنّ الفوريّة إذا لم تحصل في الزمان الأوّل فيلزم تحصيلها في الزمان الثاني والثالث إلى آخر أزمنة الإمكان فلا دلالة في الكلام عليها. انتهى

لما عرفت من أنّ قيد الفور فـالفور ليس داخـلاً في المـادّة حـتّى يـقال بأنّ المطلوب إن كان واحداً ومتقيّداً بقيد الفوريّة فلايبق مطلوب بعد أوّل أزمنة الإمكان وفوت الفوريّة وإن كان متعدّداً بحيث يبق المطلوب بعد فوت الفوريّة فلادلالة للكلام على الفور فالفور وهكذا.

إذ على ما ذكرنا يكون الحكم بالفوريّة كالحكم بلزوم الإتـيان مـن أحكـام العقلاء عند بعث الموالي من دون أن يكون داخلاً في المادّة فإذا لم تكن الفوريّة داخلة في المادّة فليس لدلالة الكلام مدخل في إفادتها أو عدمها ولايقاس هذا القيد بسائر القيود في سقوط الخطاب إذ سائر القيود إذا تعذّرت لامجال لبقاء المطلوبيّة بعد كونها متقيّدة بها بخلاف الفوريّة فإنّ مع تعذّر الإتيان في أوّل أزمنة الإمكان لاوجه لسقوط الخطاب لعدم تقييده بالفوريّة كما لامجال لدعوى عدم دليل على الفور فـالفور بـعد حكم العقلاء بذلك في الأزمنة المتأخّرة لكفاية بقاء المطلوبيّة وعدم سقوط الخطاب بعد عدم تقييده بالفورية في حكم العقلاء بالفوريّة في الأزمنة المتأخّرة فتعدّد مطلوبيّة المادّة يكفي في كونه فوراً ففوراً.

والعجب من تهذيب الأُصول حيث أنّه مع اختياره فيما سبق أنّ مفاد صـيغة

الأمر هو البعث والإغراء نحو المأمور به كالإشارة البعثيّة والإغرائيّة ذهب في المقام إلى أنّ مقتضى الإطلاق هو عدم وجوب الفور بعد الفور واستدلّ عليه بقوله ضرورة احتياجه إلى البيان لو كان مراداً للقائل ومع عدمه يتمّ الحجّة للعبد.(١)

لما علمت من أنّ الفور فالفور ليس من قيود المادّة حتّى يحكم بعدمه عند إطلاق المادّة بل هو كالوجوب من الأحكام العقلائيّة عند البعث فإذا لم يقترن بالكلام ما يدلّ على جواز التراخي فمقتضى الإطلاق هو حكم العقلاء بلزوم الإتيان فوراً ففوراً.

وممّا ذكر في المقام ينقدح ما في المحكيّ عن الميرزا الشيرازيّ من أنّ الظاهر أنّ الفور والتراخي من قيود الطلب ومن كيفيّاته فيكون الأوّل نظير تأكّد الطلب والثاني نظير رخصة الترك في الأمر الندبيّ بمعنى أنّ الطلب الفوريّ هو مرتبة من الطلب وهو ما لايرضى الآمر معه بتأخير الفعل عن اول وقته وكذلك الطلب مع التراخي مرتبة منه وهو ما يكون الآمر معه راضياً بالتأخير كما أنّ الوجوب والندب مرتبتان منه فيكون للطلب مرتبتان من حيث الرضا بالترك وعدمه ومرتبتان من حيث الرضا بالتأخير وعدمه.

فيعبّر عنه من الجهة الأولى بالوجوب والندب ومن الجهة الثانية بالفور والتراخي (لا من قيود المادّة المعروضة للطلب و من كيفيّتها) .. إلى أن قال:

ويظهر الثمرة بين الاحتمالين في الفور في جواز الاحتياط واستصحاب الوجوب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأوّل فعلى الأوّل منهما يجوز كلّ منهما فإنّ المطلوب حينئذ مطلق وبقاء الطلب والوجوب محتمل فيجوز الاحتياط

---

(١) تهذيب الأصول ١/١٧٦.

والاستصحاب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأوّل. وعلى الثاني منهما لامجرى لشيء منهما فإنّ المطلوب حينئذ هو الفعل مقيّداً بإيقاعه في أوّل الأزمنة والمفروض انتفاء القيد فيرتفع الطلب عن المقيّد يقيناً فلايجري شيء منهما في المقام حينئذ.(١)

وذلك لأنّ مفاد الصيغة كما مرّ سابقاً هو البعث لا الإرادة أو الطلب والبعث من الأمور الإنشائيّة وهي لاتكون ذا مراتب فلا مجال لدعوى كون الفور من قيوده نظير تأكّد الطلب أو أنّ الطلب الفوريّ هو مرتبة من الطلب والطلب مع التراخي مرتبة أخرى منه كما أنّ الوجوب والندب مرتبتان منه.

فكما أنّ الإشارة البعثيّة الخارجيّة والإغراء الخارجيّ لاتكون ذا مراتب فكذلك إنشاء البعث القوليّ.

وعليه فالفرق بين البعث الوجوبيّ وبين البعث الندبيّ من جهة حكم العقلاء بتماميّة الحجّة على لزوم الإتيان في الأوّل دون الثاني إذ البعث وعدم ذكر الترخيص وكون الداعي من البعث المذكور هو الإرادة الحتميّة موضوع لحكمهم بتماميّة الحجّة على لزوم الإتيان بخلاف ما إذا دلّ الدليل والقرينة على أنّ داعيه منه ليس بإرادة حتميّة كالمستحبّاب فإنّ العقلاء لم يحكموا حينئذ بلزوم الإتيان كما لايخفى.

فاستعمال صيغة الأمر في الندب كاستعماله في الوجوب وإنّما الاختلاف بينهما في الدواعي فإنّ الداعي في الوجوب هو الإرادة الحتميّة دون الندب وهكذا استعمال صيغة الأمر في الفور كاستعماله في التراخي وإنّما الاختلاف في ناحية الإرادة والدواعي فالمستعمل فيه في الوجوب والندب والفور والتراخي واحد فلامجال لدعوى التقييد

---

(١) تقريرات الميرزا ٢/١٢٣-١٢٤.

في ناحية هيأة الأمر أيضاً كما لا يخفى بل الحكم بالفوريّة وعدمها كالحكم بالوجوب وعدمه خارجان عن مفاد الصيغة وإنّما يستفاد من أحكام العقلاء فلاتغفل.

فتحصّل أنّ الأظهر أنّ مقتضى صيغة الأمر بحكم العقلاء هو الإتيان فوراً ففوراً من دون أن يكون قيد الفوريّة داخلاً في المادّة أو الهيأة.

بقي شيء:

وهو أنّ النزاع هل يعمّ الأمر الندبيّ أو لا؟

والحقّ أن يقال: إنّ النزاع وإن كان في الأمر اللزوميّ ولكنّه لافرق فيما ذكر بين كون الأمر لزوميّاً أو غيره فإنّ مقتضى كون البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ هو الفور فإذا أمر ندباً كان مقتضاه أيضاً هو الفور بل لو لم يأت به في أوّل الأزمنة فمقتضى عدم كون قيد الفور قيداً للمادّة ولاللهيأة هو بقاء البعث ومقتضى بقائه هو الفوريّة أيضاً وهكذا، هذا إذا لم تقم قرينة على الخلاف وأمّا معها كما هو كثير فلايكون مقتضياً للفور كما لايخفى.

قال الميرزا الشيرازيّ ﷺ: ثمّ إنّ اتّصاف الطلب الايجابيّ بكلّ من صنفي الفور والتراخي واضح فهل يتّصف بهما الطلب الندبيّ أيضاً؟

الظاهر نعم فإنّ معنى الطلب الندبيّ إنّما هو إظهار الشوق إلى الفعل مع الرخصة في تركه ويمكن أن يكون ذلك الشوق مشتملاً على الشوق إلى وقوعه في أوّل الأزمنة أيضاً .. إلى أن قال:

فثبت جواز اتّصاف الطلب الندبيّ بالفور فإذا ثبت ذلك ثبت جواز اتّصافه بالتراخي أيضاً فإنّه مقابل له.

فعلى هذا فيمكن تعميم النزاع بالنسبة إلى الأمر الندبيّ لكن كلماتهم في المقام لاتساعد عليه بل ظاهرة في اختصاص النزاع بالإيجابيّ منه لكن بعد ظهور الحال في

الإيجابيّ يظهر الحال في الندبيّ أيضاً لفقد مايوجب الفرق بينهما فإنّ جهة الوجوب والندب غير جهة الفور والتراخي فلاملازمة بينهما فافهم.(١)

ولقد أفاد وأجاد في تعميم البحث، هذا مع الغمض عمّا فيه من كون الفوريّة من قيود الطلب وأوصافه كما عرفت التحقيق فيه.

(١)تقريرات الميرزا٢/١٢٤.

الخلاصة:

والحق أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفوريّة فكذلك البعث الإنشائيّ والفوريّة المذكورة كالوجوب والندب من الأمور المنتزعة من البعث بحكم العقلاء من دون أن تكون مأخوذة في الهيأة أو المادّة.

إذ البعث من المولى كما يكون موضوعاً لحكم العقلاء بتاميّة الحجّة على لزوم الإتيان فانتزع من هذا الحكم عنوان الوجوب فكذلك يكون موضوعاً لحكمهم بالفوريّة وعدم جواز التراخي فيه ما لم تكن قرينة على الخلاف.

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكر لزوم الإتيان بتعلّق الأوامر فوراً ففوراً بحيث لو عصى في الآن الأوّل لوجب عليه الإتيان به فوراً في الزمان الثاني وهكذا.

وذلك لما عرفت من أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ مادام باقياً يكون موضوعاً عند العقلاء للفور فالفور فكذلك البعث الإنشائيّ القائم مقامه يكون موضوعاً لحكمهم بالفور فالفور.

وينقدح ممّا ذكر من أنّ الفور وهكذا الفور فالفور كالوجوب والندب أنّهما ليسا داخلين في الهيأة ولا في المادّة لا بالوضع ولابنحو آخر بل يكونان من الأمور الانتزاعيّة تبعاً لانتزاعيّة الوجوب والندب.

ثمّ إنّ النزاع في الفور والتراخي و إن اختصّ بحسب كلماتهم بالأوامر الوجوبيّة ولكن بعد ما ذكرناه في الأوامر الوجوبيّة يظهر الحال في الأوامر الندبيّة أيضاً لعدم الفرق بينهما في عدم كونهما من قيود الطلب أو المادّة وإنّما يستفادان من حكم العقلاء بعد تحقّق موضوع حكمهم بإنشاء البعث فلاتغفل.

الفصل الثالث: في الإجزاء

وقبل الخوض في تفصيله لابدّ أن نلاحظ أُموراً:

«أحدها:» أنّ أصحابنا الأُصوليّين اختلفوا في تحرير محلّ النزاع فعنونه جمع منهم بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا؟

وعنونه صاحب الفصول تبعاً عن الأكثرين على المحكي بأنّ الأمر بالشيء إذا أُتي به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا؟

واختار الأوّل صاحب الكفاية حيث قال: الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلاشبهة.

واستوجهه المحقّق الإصفهانيّ بأنّ الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به وشؤونه لامن مقتضيات الأمر ولواحقه بداهة أنّ مصلحة المأمور به المقتضية للأمر إنّما تقوم بالمأتيّ به فتوجب سقوط الأمر إمّا نفساً أو بدلاً فاقتضاء سقوط الأمر قائم بالمأتيّ به لا بالأمر ومجرّد دخالة الأمر كي يكون المأتيّ به على طبق المأمور به لايوجب جعل الأمر موضوعاً للبحث بعد ما عرفت من أنّ الاقتضاء من شؤون المأتيّ به لا الأمر فجعل الأمر موضوعاً وإرجاع الاقتضاء إليه بلاوجه.[1]

هذا مضافاً إلى ما في تهذيب الأُصول من أنّ جعل النزاع في دلالة لفظ الأمر

---

(١) نهاية الدراية ١/٢٢١.

بعيد عن الصواب جدّاً. أمّا عدم المطابقة والتضمّن فظاهران إذلا أظنّ أن يتوهّم أحد أنّ الأمر بمادّته أو هيأته يدلّ على الإجزاء إذا أتى المكلّف بالمأمور به على وجهه بحيث يكون هذا المعنى بطوله عين مدلوله أوجزئه.

وأمّا الالتزام فبمثل ما تقدّم و مايقال في تقريبه من أنّ الأمر يدلّ على أنّ المأمور به مشتمل على غرض للآمر ولامحالة أنّ ذلك الغرض يتحقّق في الخارج بتحقّق المأمور به وحينئذ يسقط الأمر لحصول ذلك الغاية مدفوع بأن عدّ تلك القضايا الكثيرة العقليّة من دلالة الأمر عليها التزاماً لامجال للالتزام به إذ جعلها من المداليل الالتزاميّة يتوقّف على كونها من اللوازم البيّنة حتّى يجعل من المداليل الالتزاميّة بالمعنى المصطلح مع أنّ المقدّمتين المذكورتين في كلامه قدتشاجرت في صحّتها الأشاعرة و المعتزلة فكيف يكون أمراً بيّن الثبوت.(١)

و عليه فيكون البحث عن علّيّة الإتيان للإجزاء عقليّاً و يناسب المباحث العقليّة الأُصوليّة و لايرتبط بمباحث الألفاظ كما لايخفى.

ويمكن أن يقال: إن كان البحث في إجزاء إتيان المأمور به بالنسبة إلى أمر نفسه سواء كان واقعيّاً أو اضطراريّاً أو ظاهريّاً فهو كذلك لأنّ البحث حينئذٍ راجع إلى علّيّة الإتيان للإجزاء و يكون بحثاً عقليّاً و لايرتبط بمباحث الألفاظ و لكن حيث كان اقتضاء الإتيان للإجزاء بالنسبة إلى أمر نفسه من البديهيّات فلايصلح ذلك أن يكون محلّ النزاع كما قال في الوقاية:

إنّ إجزاء كلّ أمر عن نفسه إذا أُتي به على وجهه أي مستجمعاً لجميع الشرائط و الأجزاء المأخوذة في موضوعه ينبغي أن يعدّ من البديهيّات ضرورة حصول متعلّقه

---

(١) تهذيب الأُصول ١/ ١٧٧.

فطلبه معذلك طلب الحاصل و لايشكّ في امتناعه العاقل.(١)

فإذا لم يكن ذلك محلّ النزاع فلا بدّأن يكون النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الأمر الظاهريّ هل يكون مجزياً عن الأوامر الواقعيّة أم لا؟

وهذا النزاع كما صرّح به سيّدنا الإمام المجاهدﷺ في بعض كلماته يرجع لامحالة إلى النزاع في دلالة الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة على الإجزاء بتنقيح موضوع الأوامر الاختياريّة و الواقعيّة بنحو الحكومة فيلاحظ لسان أدلّتها بأنّه هل تدلّ على التوسعة في المأمور به أو لا؟(٢)

و هذا النزاع أمر معقول و ليس من المباحث العقليّة إذ البحث حينئذ في أنّ إطلاق أدلّة اعتبار الأوامر الاضطراريّة أو الظاهريّة هل يكون في مقام بيان إجزاء الأوامر الاضطراريّة أوالظاهريّة عن الأوامر الواقعيّة أم لا؟

ومن المعلوم أنّ هذا البحث يكون من مباحث الألفاظ و لاارتباط له بدلالة نفس الأمر على الإجزاء بالمطابقة أو التضمّن أوالالتزام حتّى يقال أنّه خلاف الوجدان بل البحث في مفاد أدلّة اعتبار الأوامر.

اللّهمّ إلاّ أن يقال كما في تهذيب الأُصول: إنّ جعل البحث في الأمر الظاهريّ أوالواقعيّ الثانويّ في الدلالات اللفظيّة من التوسعة و تنقيح الموضوع بالحكومة ممّا أحدثه المتأخّرون من الأُصوليّين فلايجوز حمل كلام القوم عليه.(٣)

هذا مضافاً إلى ما في الكفاية من قوله: نعم لكنّه لاينافي كون النزاع فيهما(أي الأمر الاضطراريّ و الظاهريّ) كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدّم (أي الاقتضاء بنحو

---

(١)الوقاية١/١٩٦.

(٢)تهذيب الأُصول١/١٧٨.

(٣)تهذيب الأُصول١/١٧٨.

العلّيّة و التأثير) غايته أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيها إنّما هو الخلاف في دلالة دليلها هل أنّه على نحـو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثّر فيه و عدم دلالته. انتهى

و عليه فالنزاع في اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ للإجزاء بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة جائز و هذا النزاع أمر معقول و لايكون بديهيّاً و يجوز حمل كلام القوم عليه و لازم ذلك هوالاختلاف في سببه أيضاً و هو كـيفيّة دلالة دليلها و نسبة الغفلة إليهم من هذه الجهة كما ترى.

و عليه فالتحقيق أن يقال: إنّ للمسألة حيثيّتين:

إحداهما: حيثيّة دلالة أدلّة اعتبار الأوامر الظاهريّة أو الاضطراريّة على تنقيح الموضوع بالحكومة و بهذا الاعتبار يكون النزاع في الدلالة و من مباحث الألفاظ.

و ثانيتهما: حيثيّة اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ للإجزاء عن الأوامر الواقعيّة و حيث كان اقتضاء الإتيان المذكور بـنحو العـلّيّة و التأثير على ما قيل يكون البحث بهذا الاعتبار في الاقتضاء العقليّ و مـن المـباحث العقليّة فلا تغفل.

و ممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث قال: إنّ هـذه المسألة مـن المسـائل العقليّة كمسألة مقدّمة الواجب و مسألة الضدّ و ما شاكلها و السبب في ذلك هو أنّ الإجزاء الذي هوالجهة المبحوث عنها في تلك المسألة إنّما هو معلول للإتيان بالمأمور به خارجاً و امتثاله و لاصلة له بعالم اللفظ أصلاً.(١)

وذلك لما عرفت من أنّ للمسألة حيثيّتين، فيصحّ جعل المسألة من المسـائل العقليّة باعتبار إحداهما و من المسائل اللفظيّة باعتبار الأُخرى.

---

(١) المحاضرات ٢/ ٢٢٠.

و ممّا ذكر ينقدح أنّ ذكر المسألة في المباحث اللفظيّة ليس غير مناسب و لاباأجنبيّ فافهم.

«ثانيها:» أنّ نتيجة المسألة الأصوليّة لابدّ أن تكون كلّيّة و ذلك واضح.

قال المحقق الإصفهانيّ في تعليقته: إنّ مباني المسألة الأصوليّة أيضاً لابدّ أن تكون كلّيّة و لذا استشكل في الأمر الاضطراريّ بأنّ مبناه جزئيّ و ليس بكلّيّ لابتنائه على دلالة قوله «التراب أحد الطهورين»، من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه.

هذا بخلاف الأوامر الظاهريّة فإنّ إجزائها و عدمه مبتنيان على السببيّة و الطريقيّة فيمكن تحرير النزاع في الإجزاء و عدمه للسببيّة على الأوّل و للطريقيّة على الآخر و يمكن النزاع في السببيّة و الطريقيّة و تفريع الإجزاء و عدمه عليهما و أمّا المأمور به بالأمر الاضطراريّ فليس له دليل كلّيّ ليعمّ كلّ بدل اضطراريّ حتّى يمكن النزاع تارةً في الإجزاء وعدمه وأخرى في الإطلاق و عدمه و عليه فالبحث عن إجزاء الأوامر الاضطراريّة و عدمه لايناسب المباحث الأصوليّة.

ثمّ قال: فالصحيح تحرير النزاع في الإجزاء و عدمه كلّيّاً حتّى يعمّ جميع الأقسام حتّى المأتيّ به بالإضافة إلى أمره فتدبّر.(١)

وفيه: أوّلاً: أنّ مبنى الأوامر الاضطراريّة لايختصّ بقوله: «التراب أحد الطهورين» إذ التقيّة دينيّ ونفي الضرر و نفي الحرج و قوله: «الميسور لايسقط بالمعسور» و غير ذلك كلّها من مباني تلك الأوامر الاضطراريّة وهي كلّيّة وعليه فلا وجه لجعل مبنى الأوامر الاضطراريّة جزئيّاً.

و ثانياً: أنّ كلّيّة نفس المسألة من أنّ الأوامر الاضطراريّة مجزية أوليست

---

(١) نهاية الدراية ١/ ٢٢٤.

مجزية تكفي في إدراجها في المسائل الأُصوليّة الكلّيّة لمناسبتها لها مع كلّيّتها.

و ثالثاً: أنّ تصحيح تحرير النّزاع في الإجزاء و عدمه كلّيّاً بتعميمه حتّى يعمّ جميع الأقسام حتّى المأتي به بالاضافة إلى أمره كما ترى إذ إجزاء المأتيّ به عن أمره من البديهيّات و لاينبغي النّزاع فيه من قبل الأصحاب (قدّس الله أسرارهم).

«ثالثها:» في المراد من قولهم في عنوان البحث: «على وجهه».

ذهب في الكفاية إلى أنّ المراد من «وجهه» في العنوان هوالنهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً مثل أن يؤتى به بقصد التقرّب في العبادة لاخصوص الكيفيّة المعتبرة في المأمور به شرعاً و إلّا يكون قوله: على وجهه، قيداً توضيحيّاً و هو بعيد مع أنّه يلزم خروج التعبّديّات عن حريم النّزاع بناء على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كيفيّات الإطاعة عقلاً لامن قيود المأمور به شرعاً.

و فيه: منع خروج التعبّديّات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربة في المأمور به شرعاً لأنّ عنوان المأمور به يعمّ كلّ ما له دخل في المأمور به شرعاً و عقلاً فلايكون التعبّديّات خارجة إن كان قوله: على وجهه، مخصوصاً بالكيفيّات المعتبرة الشرعيّة و كان قيداً توضيحيّاً.

هذا مضافاً إلى إمكان منع كون: على وجهه، قيداً توضيحيّاً لاحتمال أن يكون المقصودبه في كلمات السابقين كما أفاد في نهاية الأُصول هو ردّ عبدالجبّار (قاضي القضاة في الري من قبل الديالمة) حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطهارة المستصحبة ثمّ انكشف كونه محدثاً فإنّ صلاته باطلة غير مجزية مع امتثاله الأمر الاستصحابيّ. و وجه ردّه بذلك أنّ المأمور به في هذا المثال لم يؤت به على وجهه من جهة أنّ الطهارة الحدثيّة بوجودها الواقعيّ شرط.(١)

---

(١) نهاية الأُصول ١/١١٢.

و عليه فبالقيد المذكور يخرج ما ليس على وجهه واقعاً فالقيد لايكون توضيحيّاً.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المأمور به في العنوان إن كان واقعيّاً فصحّ أن يقال:

إنّه لم يؤت به على وجهه و إن كان ظاهريّاً كما في المثال فهو أتى به على وجهه في الفرض و المعيار في إجزاء الأوامر الظاهريّة هو الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ على وجهه و من المعلوم أنّ هذا موجود و عليه فلا إخراج حتّى يكون القيد احترازيّاً فبناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربة في المأمور به فالقيد أعني «على وجهه» يكون توضيحيّاً و لكن لايلزم منه خروج التعبّديّات، فتأمّل.

و أمّا ما في تهذيب الأُصول من أنّ صاحب الكفاية أراد من القيد ما يعتبر فيه عقلاً بالخصوص ففيه أنّه خلاف ظاهر كلامه حيث قال:

الظاهر أنّ المراد «من وجهه» في العنوان هو النهج الّذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ تخصيص التوضيح بما إذا أُريد بالقيد خصوص الكيفيّة الشرعيّة يدلّ على أنّ القيد لم يكن توضيحياً على ماذهب إليه فاللازم حينئذٍ هو إرادة خصوص ما يعتبر به عقلاً من قوله «على وجهه» فيرفع اليد به عن ظهور أوّل كلامه و لكنّه لايخلو عن بعد و تكلّف.

«رابعها:» في معنى الاقتضاء في قولهم: الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أولا؟

وفي قولهم: إنّ الأمر بالشي إذا أُتي به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا؟

و لايخفى عليك أنّ النزاع إن كان في دلالة أدلّة الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة فالمراد من الاقتضاء هو الاقتضاء الإثباتيّ و هو ليس إلاّ الدلالة فيرجع البحث إلى أنّ الأدلّة المذكورة هل تدلّ على اعتبار المأمور به بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ

على نحو يفيد الإجزاء أو لا يدلّ؟

و إن كان النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضي الإجزاء فقد ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ المراد من الاقتضاء حينئذٍ هوالعلّيّة و التأثير و لعلّه من جهة أنّ المأمور به خارجاً هو الذي يتحقّق به الغرض و مع تحقّق الغرض حصل علّة سقوط الأمر و رفعه فالإتيان مؤثّر في رفع الأمر و سقوطه و يشكل ذلك كما في تعليقة الإصفهانيّ‌ﷺ بأنّ المعلوم أنّ المعلول ينعدم بانعدام علّته لا أنّ القائم به الغرض علّة لسقوط الأمر لأنّ الأمر علّة لوجود الفعل في الخارج فلو كان الفعل علّة لسقوط الأمر لزم علّيّة الشيء لعدم نفسه فسقوط الأمر لتماميّة اقتضائه و انتهاء أمده.(١)

وتبعه في تهذيب الأُصول حيث قال: و أقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هوانتهاء أمدها بمعنى أنّ الإرادة كانت من بدأ الأمر مغيّاة و محدودة بحدّ خاصّ فعند وصولها إليه لااقتضاء لها في البقاء لا أنّ لها بقاء و الإتيان بالمأمور به قد رفعها و أعدمها كما هو قضيّة العلّيّة كما أنّ الأمر لمّا صدر لأجل غرض و هو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفذ اقتضاء بقائه فيسقط لذلك كما هو الحال في إرادة الفاعل المتعلّقة بإتيان شيء لأجل غرض فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة لانتهاء أمدها لالعلّيّة الفعل الخارجيّ لسقوطها و الأولى دفعاً للتوهّم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز أولا فتدبّر.(٢)

يمكن أن يقال إنّ انتهاء الأمد وانعدام المعلول بانعدام علّته صحيح في إتيان المأمور به بالنسبة إلى أمر نفسه كإتيان المأموربه بالأمر الواقعيّ بالنسبة إلى أمره الواقعيّ و إتيان المأمور به بالأمر الاضطراريّ بالنسبة إلى أمره الاضطراريّ و إتيان

---

(١) نهاية الدراية ١/٢٢٣.

(٢) تهذيب الأُصول ١/١٧٩.

المأمور به بالأمر الظاهريّ بالنسبة الى امره الظاهريّ. فإنّ كلّ واحد من هذه الأوامر ينتهي أمده بوجود الغرض وهو وجوده في الخارج وأمّا بالنسبة إلى غير أمره من الأمر الواقعيّ فليس كذلك إذ مع الإتيان بالمأمور بـه الاضـطراريّ أو الظـاهريّ لاينعدم أمد الأمر الواقعيّ مع عدم وجوده في الخارج.

في مثله يصحّ أن يقال: أنّ الإتيان بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ هل يؤثّر في رفع الأمر الواقعيّ أو لا؟

فالاقتضاء عليه يكون بمعنى العلّة والتأثير كما أفاده صاحب الكفاية، وإن كان منشأ ذلك في الحقيقة هو كيفيّة اعتبار الأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ بأدلّة اعتبارهما و يرجع البحث إلى دلالة دليل الحكم الظاهريّ أوالاضطراريّ سواء كان أصلاً أو أمارة على اشتمال ذلك الحكم على مصلحة تفي بمصلحة الحكم الواقعيّ أو لايبقى مجالاً لاستيفاء مابقي من مصلحة الحكم الواقعيّ لولم تف بها فلاتغفل.

«خامسها»: في معنى الإجزاء، و لايخفى عليك أنّ الإجزاء لغةً بمعنى الكفاية، و في الاصطلاح بمعنى إسقاط التعبّد بالفعل ثانياً إعادةً كان أو قضاءً و ربما يتوهّم أنّ الإجزاء في عنوان البحث أعني قولهم «يقتضي الإجزاء» بمعنى الاصطلاحيّ مع أنّـه لاوجه لرفع اليد عن معناه اللغويّ من دون قرينة كما أفاد الشيخ في محكيّ كلامه و تبعه صاحب الكفاية، إذ غاية الأمر أنّ متعلّق الإجزاء والكفاية مختلف بـاختلاف الموارد إذ قديكون مجزياً وكافياً عن الإعادة كما قديكون كذلك عن القضاء و مجرّد اختلاف المتعلّق أو المكفي عنه لايوجب اختلافاً في حقيقة الإجزاء و عـليه فـلازم الكفاية عن الإعادة و القضاء هوكون الإتيان مسقطاً لهما فتفسير الإجزاء بـإسقاط التعبّد بالفعل ثانياً بالإعادة أو القضاء تفسير الملزوم بلازمه كما لايخفى.

«سادسها»: في الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرّة والتكرار و مسألة تبعيّة القضاء للأداء:

ربما يتوهّم وحدتهما بدعوى أنّ القول بالإجزاء موافق للقول بالمرّة و القول بعدم الإجزاء موافق للتكرار كما أنّ دعوى القول بتبعيّة القضاء للأداء مستلزمة لبقاء الأمر خارج الوقت عند عدم امتثاله في الوقت و هو متّحد في النتيجة مع القول بعدم الإجزاء و القول بعدم التبعيّة للأداء مستلزم لعدم بقاء الأمر خارج الوقت عند عدم امتثاله في الوقت و هو متّحد في النتيجة مع القول بالإجزاء لعدم كونه مكلّفاً بعد مضيّ الوقت.

ولكنّ الفرق واضح، أمّا في المرّة و التكرار فلأنّ البحث فيهما في تعيين مقدار المأمور به و كمّيّته و البحث في المقام بعد الفراغ عن تعيين كمّيّة المأمور به في أنّ الإتيان به مجز و كاف أولا؟

وعليه فسأ لتنا في طول مسألة المرّة و التكرار. هذا مضافاً إلى أنّ المأمور به الواقعيّ لم يؤت به عند الإتيان بالأمر الظاهريّ أوالاضطراريّ و كشف الخلاف فيبحث عن كفايتهما عن المأمور به الواقعيّ بخلاف مسألة المرّة و التكرار فإنّ المأمور به أُتي به في الخارج و إنّما يبحث عن لزوم إعادته و تكراره و عدمه.

وأمّا في مسألة القضاء فالفرق فيها أيضاً واضح، فإنّ في المقام يقع النزاع في الكفاية عن الأداء أوالقضاء بعد الإتيان بالمأمور به بخلاف مسألة القضاء فإنّ البحث فيها بعد الفوت و عدم الإتيان بالمأمور به إذ النزاع في كون الأمر بالطبيعة المضروب لها الوقت يكفي في إيجاب القضاء بعد الوقت أويحتاج إلى أمر جديد و بعبارة أُخرى يقع البحث في المقام في السقوط و عدمه بخلاف مسألة القضاء فإنّ البحث في ثبوت القضاء و عدمه فلاتشابه بين المسألتين و بالجملة اختلاف الموضوع و جهة البحث يكفيان للفرق بين المسألتين.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية و غيرها حيث ذهبوا إلى أنّ الفرق بين المسألتين باختلاف ملاك المسألتين. وقال ان المدرك في دلالة العقل في أنّ الإتيان بالمأمور به

يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً أولايجزي؟

بخلاف مسألة تبعيّة القضاء للأداء فإنّ البحث فيها في دلالة الصيغة على التبعيّة و عدمها و ذلك لما مرّ من أنّ البحث في إجزاء الأوامر الظاهريّة أو الاضطراريّة يعود إلى دلالة دليلها على ذلك أم لا؟

فلا فرق بينهما من هذه الجهة هذا مضافاً إلى أنّ الاختلاف في المدارك لايلازم الفرق في المسألتين لأنّه كثيراً مّا يكون مدرك المسألة الواحدة متعدّداً وعقليّاً وشرعيّاً فلاتغفل.

إذا عرفت هذه المقدمات؛

فتحقيق المقام في الإجزاء و عدمه يستدعي البحث والكلام في الموضعين:

الموضع الأوّل:

إنّ من البديهيّ أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ يجزي عن أمره و هكذا في الأمر الظاهريّ و الاضطراريّ، إذمع موافقة الأمربإتيان المأمور به بما له من القيود و الشروط يسقط الإرادة والأمر إذ الغرض من كلّ واحد من الأوامر المذكورة ليس إلاّ هوإتيان المأمور به بما له من القيود والحدود و مع حصول الغرض المذكور ينتهي أمد الإرادة والبعث ولاوجه لبقائهما لعدم مقتضٍ لهما و إلّالزم الخلف أوبقاء المعلول بدون علّة كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ﴿ره﴾ حيث قال:

إنّ بقاء الأمر: إمّا لأنّ مقتضاه تعدّد المطلوب فهو خلف لأنّ المفروض وحدة المطلوب.

وإمّا لأنّ المأتيّ به ليس على نحو يؤثّر في حصول الغرض فهو خلف أيضاً.

وإمّا لاشيء من ذلك بل الأمر باق و لازمه عدم الإجزاء فيلزم بقاء المعلول

بلاعلّة.[١]

وممّا ذكر يظهر أنّه لامجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر والمفروض أنّ مع الإتيان بالمأمور به لامجال لبقاء أمره و امتثال و ماورد في المقام ممّا يتوهّم أنّ المراد منه هوالامتثال عقيب الامتثال محمول على أمر لاينافي ما يقتضيه حكم العقل بأنّه لامجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر و سيجيء تفصيل الكلام فيه «إن شاء الله تعالى».

هذا ولكن فصّل في الكفاية بين ما إذا كان مجرّد الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض فلامجال لتبديل الامتثال و بين ما إذا لم يكن كذلك و إن كان وافياً بالغرض لواكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد فإنّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد و لذا لو أهرق الماء و اطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً كما إذا لم يأت به أوّلاً ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه و إلاّ لما أوجب حدوثه فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه نعم فيما كان الإتيان علّة تامّة لحصول الغرض فلايبقى موقع للتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لولم يعلم أنّه من أيّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لايكون علّة فله إليه سبيل و يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ماورد من الروايات في باب إعادة من صلّى فرادى جماعة و أنّ الله تعالى يختار أحبّهما إليه. انتهى.

وفيه كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ؒ: أوّلاً: أنّه ليس الملاك في الامتثال صرف الشيء، في الغرض الأقصى و النهائيّ و إلاّ لم‌يصدق الامتثال بإتيان الماء قبل صرفه في الغرض الأقصى و هو الشرب مع أنّه خلاف المفروض من تبديل الامتثال بالامتثال. ويشهد له أنّ المولى ليس له بعد إتيان العبد بالماء أن يقول: لم لاتمتثل

---

(١) نهايةالدراية ١/٢٢٦.

أمري؟

وهذا يكشف عن تحقّق الامتثال بإتيان الماء و الغرض الأدنى و هوا لتمكّن من الشرب فنه يعلم أنّ الملاك في الامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجهه و هو متحقّق و مع تحقّق الامتثال لايبق أمر ولاإرادة و مع عدم بقائهما لامجال للامتثال الآخر و عليه فليس الغرض الباعث على الأمر بإتيان الماء هو الغرض الأقصى بل الغرض هوالتمكّن من الشرب و هو حاصل بنفس الإتيان كما لايخفى.

وثانياً: أنّ المقام لايقاس بماإذا أُهرق الماء لوجود الفارق بينهما فإنّ مع الإهراق تجدّدت الإرادة الملزمة فع العلم بها يجب تحصيل الماء ثانياً و لكنّه ليس امتثالا للأمر السابق و الإرادة السابقة الساقطة بإتيان الماء أوّلاً بل هو امتثال آخر للإرادة الجديدة و الأمرالجديد و بالجملة فلا يتعقّل تبديل الامتثال بالامتثال مع الإتيان بالمأمور به على حدوده و شروطه سواء كان الأمر واقعياً أوظاهرياً أو اضطرارياً فإنّ مع الإتيان بالمأمور به على وجهه لايبق إرادة و لاأمر و مع عدم بقائهما لامجال للامتثال الآخر حتى يتبدّل الامتثال الأوّل بالامتثال الثاني و الملاك في تحقّق الامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجهه و هو يتحقّق بإتيان الماء و مع إتيان الماء لايبق إرادة و لاأمر كما لايحدث الإرادة و لايوجد أمر لوكان الماء من أوّل الأمر موجوداً عنده للشرب فلاتغفل.

و ثالثاً: أنّ بعد ما عرفت من حكم العقل بامتناع تبديل الامتثال بالامتثال فاللازم هو توجيه الروايات المذكورة لوسلّمنا ظهورها في ذلك لمنافاتها مع حكم العقل كسائر الظواهر التي لاتوافق البديهيّات العقليّة و لذلك ذكر الأُستاذ المحقّق الداماد و غيره (قدس الله ارواحهم) حول الروايات الآتية وجوهاً كما تلي و إليك عمدة الروايات و وجوهها؛

منها: مارواه الصدوق بإسناده عن هشام بن سالم أنّه قال في الرجل يصلّي

الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلّي معهم و يجعلها الفريضة إن شاء[١]

بدعوى أنّها تدلّ على جواز إعادة الصلاة المأتيّ بها ناوياً بها الوجوب و من المعلوم أنّ قصد الوجوب بها ثانياً لايتمّ إلاّ ببقاء الأمر بعد الامتثال الأوّل.

و أُجيب عنه بمنع المراد هونيّة الوجه و قصد الوجوب ثانياً بل المقصود من الفريضة هو الإشارة إلى الصلاة المأتيّ بها كالظهر أوالفائتة التي لم يأت بها من الفرائض.

و في تهذيب الأُصول: أنّ المراد من قوله عليه السلام:«و يجعلها فريضة» أنّه يأتي الصلاة ناوياً بها الظهر أوالعصر مثلاً لالإتيانه امتثالاً للأمر الواجب ضرورة سقوطه بإتيان الصلاة الجامعة للشرائط و لهذا حكي عن ظاهر الفقهاء إلاّ من شذّمن المتأخّرين تعيين قصد الاستحباب في المعاداة للأمر الاستحبابيّ المتعلّق بها.[٢]

وقال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد قدس سره أيضا إنّ قوله: «إن شاء»، إن كان قيداً لقوله: يصلّي معهم، يكون مفاده هو جواز الصلاة مع الجماعة و لكن الواجب عليه أن يأتي عند الاقتداء بصلاة الفريضة دون النافلة و المراد بالفريضة هي الصلاة التي أتى بها أوصلاة فريضة أُخرى ممّا فاتت منه و ليس المراد هو أن يقصد الوجه و أتى بها ناوياً للوجوب، و إن كان قوله:«إن شاء» قيداً لقوله: «و يجعلها الفريضة»، يكون مفاد قوله: «و يجعلها الفريضة» هو استحباب الإعادة وجواز جعلها الصلاة التي أتى بها كما يجوز جعلها الفائتة و بالجملة المقصود من قوله:«و يجعلها الفريضة» هو الإشارة إلى الصلاة المأتيّ بها أو الفائتة لاإتيان المأتيّ به بقصد الوجوب و عليه فلايدلّ إلاّ على جواز الإتيان بالمأتيّ به ثانياً و لايدلّ على أنّه امتثال ثان للأمر الأوّل كما أنّه لوأتى بها

---

(١)الوسائل ٥/ ٤٥٥.

(٢)تهذيب الأُصول ١/ ١٨٤.

بعنوان الفائتة يكون أجنبيّاعن المقام من جواز الامتثال بعد الامتثال للأمر الواحد كما لايخفى.

هذا مضافاً إلى أنّه لوسلّم أنّ المراد من الفريضة هو الإتيان بـالمأتيّ بـه أوّلاً بقصد الوجوب ثانياً لزم حملها على أنّ مفاد الخبر يرجع إلى أنّ صحّة الامتثال الأوّل موقوفة على عدم تـعقّبه بـوجدان الجـماعة فـإذا صـلّى و امـتثل ثمّ وجـدالجـماعة صارالامتثال الأوّل باطلاًكبطلان العمل بالعجب المتأخّر بناء على كونه مفسداً للعمل أويرجع مفاد الخبر إلى أنّ الامتثال الأوّل يكون صحيحاً مادام لم يقصد الإتيان بها جماعة و إلاّ فقد أفسده و عليه فإذا أتى بالصلاة ثانياً بقصد الوجوب لايـتحقّق إلاّ امتثال واحد ولامورد للامتثال عقيب الامتثال.

و منها: ماروراه الشيخ‌ في التهذيب عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدّق عن عمّار: قال: سألت أبا عبدالله‌ عن الرجل يصلّي الفريضة ثمّ يجد قوماً يصلّون جماعة أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم؟

قال: نعم و هوأفضل. قلت: فإن لم يفعل؟ قال: ليس به بأس.[١]

بدعوى أنّه يدلّ على استحباب الإعادة و أفضليّتها و ليس ذلك إلاّلبقاء الأمر و إمكان الامتثال عقيب الامتثال.

و فيه: أنّ الأفضليّة لعلّ وجـهها هـو وجـود الإرادة الاسـتحبابيّة و الأمـر الاستحبابيّ بالإعادة كما أفاد سيّدنا الأُستاذ أو كونه من باب تبديل مصداق المأموربه الذي‌تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكن محصّل للغرض اقتضاء مثل المصداق الأوّل أوبنحو أوفى فهو لايتوقّف على بقاء الأمر بل من قبيل تـبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لابصفة كونه مأموراً بـه كـما أفـاد سـيّدنا الإمام

---

(١)الوسائل ٥/٤٥٦.

المجاهدﷺ.

و منها: مارواه الشيخﷺ في التهذيب بإسناده عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد عن يعقوب عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبداللهﷺ: أُصلّي ثمّ أدخل المسجد فتقام الصلاة فقد صلّيت فقال: صلّ معهم يختار الله أحبّهما إليه.[1]

بدعوى أنّه يدلّ على أنّ الامتثال يقع بكلّ واحد منهما و إنّما يختار الله تعالى أحبّهما.

وفيه أوّلاً كما أفاد سيّدنا الأُستاذﷺ أنّ المقصود من السؤال هو إقامة الصلاة مع جماعة العامّة في المسجد لامع جماعة الشيعة لبعد إقامة جماعة الشيعة في المساجد في تلك الأعصار و عليه فيمكن أن يكون المراد من قوله «يختار الله أحبّهما إليه» هو اختيار الصلاة التي أتى بها منفرداً فلايدلّ على التبديل أصلاً.

يمكن أن يقال: إنّ هذا التوجيه لايناسب ماورد في فضيلة إقامة الصلاة مع جماعتهم كصحيحة الحلبيّ عن أبي عبداللهﷺ: من صلّى معهم في الصفّ الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول اللهﷺ.[2]

و ثانياً: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهدﷺ: أنّ اختيار الأوفى بالغرض بين الأفراد المأتيّ بها لايدلّ على تبديل الامتثال بالامتثال إذيمكن أن يكون من باب تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكونه محصّلاً للغرض اقتضاءً بنحو أوفى ممّا أتى و امتثل به أوّلاً و من المعلوم أنّه لايتوقّف على بقاء الأمر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لابصفة كونه

(١) الوسائل ٥/٤٥٦.

(٢) نفس المصدر ٥/٣٨١.

مأموراً به.(١)

وثالثاً: كما في المحاضرات؛ أنّ معناه والله العالم «أنّ الله تعالى يعطي ثواب الجماعة فإنّها أحبّ عنده تعالى من الصلاة فرادى و هذا تفضّل منه تعالى».(٢)

ولعلّه يرجع إلى الوجه الثاني بالتأمّل و إمعان النظر.

و منها: مارواه في الفقيه بإسناده عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام في حديث قال: لاينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم و هو لاينويها صلاة بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى فإنّ له صلاة أُخرى.(٣)

بدعوى أنّ قوله: «بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى» يدلّ على صحّة الامتثال عقيب الامتثال.

و فيه كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق أنّ صدر الرواية هكذا: رجل دخل مع قوم في صلاتهم و هو لاينويها و أحدث إمامهم فأخذ بيد ذلك الرجل فقدّمه فصلّى بهم أتجزيهم صلاتهم بصلاته و هو لاينويها صلاة؟ فقال: لاينبغي للرجل أن يدخل ... الحديث.

و هو يشهد على أنّ المطلوب عند الإقامة معهم هو أن ينوي الصلاة و إن كان قد صلّى و لايأتي بصورة الصلاة و لكن المراد من الصلاة الأُخرى مردّد بين أن يكون الفائتة أوالمأتيّ به أوّلاً (أو مصداقاً آخر من دون اتّصافه بكونه مأموراً به أو مأموراً به بالأمر الاستحبابيّ) أو غير ذلك.

و مع الاحتمالات المذكورة لاترجيح لواحد منها على الآخر فلايدلّ على إمكان

---

(١) تهذيب الاصول ١/١٨٤.

(٢) المحاضرات ٢/٢٢٧.

(٣) الوسائل ٥/٤٥٥.

تبديل الامتثال بالامتثال.

و منها: الأخبار الدالّة على إعادة صلاة الآيات في الكسوف حتّى يحصل الانجلاء مثل مارواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضّالة عن معاوية بن عمّار قال: قال أبوعبدالله: صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد.(١)

بدعوى أنّ مطلوبيّة الإعادة تدّل على بقاء الأمر.

و فيه: أنّ الأمر بالإعادة و مطلوبيّتها أعمّ من بقاء الأمر السابق لاحتمال كونه من جهة الأمر الجديد الاستحبابي و لاأقلّ من احتمال ذلك فلايكون منافياً لما استقلّ العقل عليه من سقوط الأمر بالامتثال الأوّل فلاتغفل.

و بالجملة يكفي ما ذكر في توجيه ماورد في إعادة ما امتثل بعد ما عرفت من استحالة الامتثال عقيب الامتثال فافهم و اغتنم.

الموضع الثاني:

وفيه مقامان:

المقام الأوّل: في إجزاء الأوامر الاضطراريّة:

قال في الكفاية: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة وفي خارجه قضاءً أو لايجزي؟

ثمّ بحث عن مقام الثبوت ومقام الإثبات.

---

(١) نفس المصدر ٥/١٥٣.

وجود الأوامر الواقعيّة مع الأوامر الاضطراريّة:

ولايخفى أنّ ظاهر كلامه هو الفراغ عن وجود الأوامر الواقعيّة وكون الأوامر الاضطراريّة في طولها.

أورد عليه في نهاية الأُصول بأنّ مراجعة التكاليف الاضطراريّة الثابتة في شريعتنا ترشدك إلى أنّ ماذكره (طاب ثراه) لايرتبط أصلاً بما هو الثابت من التكاليف الاضطراريّة لكون ماذكره مبتنياً على أن يكون لنا أمران مستقلّان.

أحدهما واقعيّ أوّليّ والآخر اضطراريّ ثانويّ.

فينازع حينئذ في كفاية امتثال أحدهما عن امتثال الآخر مع أنّ الأمر في التكاليف الاضطراريّة ليس كذلك على أنّه لو كان الأمر كذلك لم يكن معنى لكفاية امتثال أمر عن أمر آخر إذ كلّ أمر و تكليف يقتضي امتثالاً على حدة.

وإنّما المتحقّق في التكاليف الاضطراريّة الثابتة في شرعنا أن يتوجّه أمر واحد من الشارع متعلّقاً بطبيعة واحدة مثل الصلاة متوجّهاً إلى جميع المكلّفين غاية الأمر أنّ الأدلّة الشرعيّة الأُخر دلّت على اختلاف أفراد هذه الطبيعة باختلاف الحالات الطارئة على المكلّفين وأنّ كلّ واحد منهم قد وجب عليه إيجاد هذه الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله مثلاً الأدلّة الشرعيّة دلّت على أنّ الناس كلّهم من القادر والعاجز والصحيح والسقيم وواجد الماء وفاقده مكلّفون بإتيان الصلوات الخمس في أوقاتها ومندرجون تحت قوله تعالى: «أقيموا الصلاة». وما وجب على كلّ واحد منهم في هذا المقام هو إيجاد طبيعة الصلاة لا غير.

غاية الأمر إنّه دلّت الأدلّة الأُخر على أنّ الصلاة في حقّ واجد الماء مثلاً عبارة من الأفعال المخصوصة مقرونة بالطهارة المائيّة وأنّ الصلاة في حقّ فاقده عبارة عن هذه الأفعال مقرونة بالطهارة الترابيّة وكذلك الصلاة في حقّ القادر على القيام مشروطة بالقيام وفي حقّ العاجز عنه مشروطة بالقعود مثلاً.

وبالجملة: المستفاد من الأدلّة أنّ فاقد الماء أيضاً مثل واجده في أنّ المتوجّه إليه أمر واحد وهو قوله تعالى: «أقيموا الصلاة» ولم يتوجّه إليه أمران: (واقعيّ أوّليّ وواقعيّ ثانويّ) حتّى ينازع في كفاية امتثال أحدهما عن الآخر ولم يكلّف أيضاً بإيجاد فردين من طبيعة واحدة حتّى نبحث في كفاية الفرد الاضطراريّ عن الفرد الاختياريّ بل الذي وجب عليه هو إيجاد طبيعة الصلاة بإيجاد فرد منها.

غاية ما في الباب أنّ فرد الصلاة بالنسبة إلى الفاقد هو الصلاة مع التيمّم كما أنّ الصلاة في حال القعود أو الاضطجاع أو المشي أو الركوب أيضاً فرد الطبيعة المأمور بها بقوله: «أقيموا الصلاة» ولكن بالنسبة إلى العاجز عن القيام أو عنه وعن القعود أو عن الاستقرار.

وعلى هذا فإذا أتى كلّ واحد من المكلّفين بما هو مقتضى وظيفته فقد أوجد الطبيعة المأمور بها وامتثل قوله تعالى: «أقيموا الصلاة».

ولازم ذلك هو الإجزاء وسقوط الأمر قهراً إذ لا يعقل بقاء الأمر بعد إتيان متعلّقه. انتهى(١)

وتبعه في تهذيب الأُصول أيضاً حيث قال: ولعمري أنّ هذا هو الحقّ الصراح حفظاً لظواهر الأدلّة. إلى أن قال:

فإذن ليس هنا إلّا أمر واحد تعلّق بطبيعة الصلاة وإنّما القيود من خصوصيّات المصاديق إذ قوله تعالى:

«أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل» يدلّ على وجوب الطبيعة في هذا الوقت المضروب لها ثمّ دلّ دليل على اشتراطها بالطهارة المائيّة في حال الاختيار، واشتراطها بالترابيّة عند فقدانها بحيث يكون المأتيّ بالشرط الاضطراريّ نفس

(١) نهاية الأُصول ١/١١٥.

الطبيعة التي يأتيها المكلّف بالشرط الاختياريّ بلا اختلاف في المتعلّق والطبيعة والأمر كما هو ظاهر قوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة إلى أن قال سبحانه: فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً» فإنّ ظاهرها أنّ الصلاة التي سبق ذكرها وشرطيّتها بالطهارة المائيّة يؤتى بها عند فقد الماء متيمّماً بالصعيد وأنّها في هذه الحالة عين ما تقدّم أمراً وطبيعةً.(١)

وفيه أوّلاً: إنّ ما ذهب إليه في نهاية الأصول يبتني على مختاره من أنّ لفظ الصلاة اسم للتخضّع أو التوجّه من المعاني البسيطة وعليه فالمأمور به للجميع هو التخضّع أو التوجّه وهو ينطبق بحسب الأحوال على كلّ ما يقتضيه حال الفرد وأمّا بناءً على المختار كما مرّ في محلّه من أنّ المتبادر من الصلاة هي «الهيأة التركيبيّة الجامعة للأجزاء والشرائط الدخيلة في باعثيّة المولى نحو الأمر بها» فالمأمور بها في الصلاة هي الهيأة التركيبيّة وحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون المبعوث إليه مهملاً أو مجملاً أو ما يكون واجداً لشرائط المختار كما يؤيّده قوله ﷺ: صلّوا كما رأيتموني أصلّي. فلا مجال للأوّلين بعد البعث والأمر بها فانحصر الأمر في كون المبعوث إليه للجميع هو الصلاة الكاملة وهي صلاة المختار وعليه فالأدلّة الأُخرى الدالّة على أنّ فاقد الماء يتيمّم أو العاجز عن القيام يجلس وهكذا، تدلّ على الإبدال ومايقوم مقام الصلاة الكاملة في الأوامر الواقعيّة التي كانت متوجّهة إلى جميع المكلّفين.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لاتكون صلاة المضطرّ والمعذور في عرض صلاة المختار بل في طولها كما لايخفى.

وثانياً: أنّ لسان أدلّة الاضطرار كنفي الحرج والضرر ورفع الاضطرار والتقيّة هو لسان الحكومة ومعناها هو كونها ناظرة إلى الأدلّة الأوّليّة و مقتضى ذلك هو

(١) تهذيب الأُصول ١/١٨١.

وجود الأحكام الأوّليّة في مواردها وإلّا لزم الخلف في كونها ناظرة إليها.

وعليه فليس مفاد أدلّة الاضطرار كمفاد أدلّة التخصيص التي تخرج الأفراد عن تحت مادّة العموم بحيث لايبقى للعموم بالنسبة إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرّف في هيأة الأوامر الأوّليّة لسقوطها عن الفعليّة من باب حكمة الامتنان ولذا أفتوا بصحّة الوضوء والغسل مع الجهل والغفلة بكونهما ضرريّين في الواقع.

قال في العروة: الشرط السابع: أن لا يكون مانع من استعمال الماء من مرض أو خوف أو عطش أو نحو ذلك وإلّا فهو مأمور بالتيمّم ولو توضّأ والحال هذه بطل ولو كان جاهلاً بالضرر صحّ وإن كان متحقّقاً في الواقع والأحوط الإعادة أو التيمّم. وقال أيضاً بمثله في الغسل فراجع.

فلو كان مقتضى أدلّة الاضطرار هو التنويع وإخراج مورد الاضطرار فلا وجه للصحّة مع الجهل والغفلة وليس ذلك إلّا لكون مفاد أدلّة الاضطرار هو التصرّف في ناحية هيأة الأوامر الأوّليّة لا في مادّتها كأدلّة التخصيص.

ويؤيّد ذلك أيضاً ما ذهبوا إليه في باب ترك التقيّة في المعاملات حيث قالوا لو ترك المكلّف التقيّة وأتى بالعمل على طبق الوظيفة الواقعيّة فيما تقتضي التقيّة إظهار الموافقة معهم فإن كان ذلك في المعاملات كما إذا فرضنا أنّ التقيّة اقتضت الطلاق من غير شهادة العدلين والمكلّف قد ترك التقيّة وطلّق زوجته عند العدلين وشهادتهما فلا إشكال إذا كان جاهلاً بل لا إشكال فيما إذا كان عالماً أيضاً لأنّ ترك التقيّة وإن كان محرّماً إلّا أنّ النهي في المعاملات لا بعنوانها بل بعنوان آخر لا دلالة له على الفساد وحيث أنّ المعاملة مشتملة على جميع القيود والشروط فلا محالة تقع المعاملة صحيحة وإن كان المكلّف قد ارتكب معصية بل الأمر كذلك في العبادات فيما إذا لم يكن العمل المأتيّ به على خلاف التقيّة من أجزاء العبادة وشرائطها فلو خالف التقيّة وترك التأمين أو التكتّف فالظاهر صحّة عمله لموافقته للوظيفة الواقعيّة غاية الأمر أنّه

ارتكب الحرام بترك التقيّة إلّا أنّ ارتكاب المحرّم في الصلاة غير مضرّ بصحّتها بعد ما فرضنا كونها مطابقة للمأمور به الواقعيّ هذا بخلاف ما إذا خالف التقيّة وسجد على التربة لأنّ السجدة على التربة لأجل كونها على خلاف التقيّة محرّمة على الفرض والمحرّم لايعقل أن يكون مصداقاً للواجب العباديّ.(١)

وكيف كان فالأوامر الاضطراريّة في طول الأوامر الواقعيّة ولاترفع إلّا إلزامها كموارد التزاحم فكما أنّ الإتيان بالمهمّ مع الجهل بالأهمّ محكوم بالصحّة بل مع العلم أيضاً بناء على الترتّب كذلك في المقام بعد ما عرفت من بقاء المادّة في موارد الاضطرار.

وإليه يؤول ما في الوقاية حيث قال: ولا شكّ في أنّ الأحكام الاضطراريّة جعلت بدلاً عن الأحكام الأوّليّة لاشتمالها على مصلحة المبدل منها ولو على مرتبة ضعيفة ولايحتمل أن يكون فقد الماء مثلاً سبباً لوجوب مستقل غير مرتبط بالتكليف الأوّليّ كسببيّة كسوف الشمس لصلاة الآيات مثلاً فتكون نسبة الصلاة مع التيمّم إلى الصلاة مع الوضوء كنسبة صلاة الآيات إليها. فبدليّة هذه الأحكام عن تلك ينبغي أن تعدّ من الواضحات التي يستدلّ بها لا عليها.(٢)

نعم يمكن تقييد موضوع الحكم الواقعيّ بعدم الاضطرار بنحو التخصيص في بعض الموارد بحيث لايبقى الملاك في الموضوع مع وجود الاضطرار ولعلّ من هذه الجهة استشكل في صحّة صوم من زعم عدم الضرر ثمّ بان الخلاف بعد الفراغ من الصوم مستدلاً بأنّ قرينة المقابلة بين المريض وغيره في الآية المباركة تقتضي أنّ الصوم مختصّ بالصحيح الحاضر دون المريض أو المسافر فيكون من باب تبدّل

---

(١) راجع التنقيح ٤/٣٢٤ـ٣٢٢.

(٢) الوقاية/٢٢٠.

الموضوع فلا مصلحة للصوم حين وجود الضرر فلا وجه للصحّة.[١]

وإن أمكن الجواب عنه كما في المستمسك بأنّ الظاهر من استثناء المريض في الآية والرواية بقرينة مناسبة الحكم والموضوع كونه من باب التزاحم بين وجوب الصوم وحفظ النفس وأهميّة الثاني لالعدم الملاك في صوم المريض ليكون استثناؤه من باب التخصيص وحينئذٍ فلو صام كان صومه واجداً لملاك الأمر فيصحّ.[٢] فافهم.

وكيف كان فالموضوع لو كان متقيّداً بعدم الاضطرار فلا مجال لدعوى التزاحم أو الصحّة فاللازم هو الرجوع إلى الأدلّة هل تكون بنحو التقييد أو بنحو الحكومة فإن كان بنحو التقييد فلا ملاك في غير المتقيّد.

هذا بخلاف الحكومة فإنّها من باب حكمة الامتنان رافعة للتكليف لا اقتضاء المادّة وقد عرفت أنّ أدلّة الاضطرار كنفي الحرج أو الضرر أو قاعدة الميسور لايسقط بالمعسور وأدلّة التقيّة لسانها لسان الحكومة فدعوى أنّ الأمر واحد في الأوامر الاضطراريّة كالأوامر الواقعيّة الأوّليّة كما ترى.

ثمّ بعد ما عرفت من تعدّد الأمر في الأوامر الاضطراريّة يصحّ البحث عن أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعيّ ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة وفي خارجه قضاءً أو لايجزي؟

ابتناء النزاع على إطلاق الأدلّة الأوّليّة:

ولايخفى أنّ النزاع المذكور يبتني كما في بدائع الأفكار على شمول أدلّة العمل الاختياريّ لحالة طروّ الاختيار بعد الاضطرار وإلّا فلامجال للنزاع المذكور إذ يكفي لنفي وجوب الإعادة عدم إطلاق الدليل بالنسبة إلى حالة طروّ الاختيار بعد

---

(١) راجع مستند العروة ١/٤٦٥.

(٢) المستمسك ٨/٤٢١.

الاضطرار وذلك أنّ لمتعلّق الخطاب المطلق أفراد عرضيّة وأفراد طوليّة فكما أنّ تعذّر بعض الأفراد العرضيّة لايوجب سقوط الخطاب إلّا من جهته ويبق الخطاب فعليّاً من جهة باقي الأفراد الممكنة كذلك تعذّر جميع الأفراد العرضيّة لايوجب إلّا سقوط الخطاب من جهتها ويبق إطلاق الخطاب فعليّاً من جهة الأفراد الطوليّة وكذا تعذّر بعض الأفراد الطوليّة لايوجب سقوط إطلاق الخطاب من جهة الأفراد الطوليّة الأُخرى بطريق أولى والشاهد على ذلك أمران:

أحدهما: أنّ المكلّف لو اضطرّ إلى ترك المبدل ولم يأت بالبدل ثمّ ارتفع العذر في الوقت لايرتاب أحد في وجوب الإتيان بالمبدل في باقي الوقت وماذاك إلّا لتمسّكهم بالإطلاق الشامل لمحلّ الفرض إذ لا دليل لهم على عموم الحكم المزبور إلّا ذلك.

وثانيهما: أنّه لولم يكن الإطلاق شاملاً لأفراد المبدل الطوليّة كما ذكرنا لما كان وجه لبحث الأعلام (قدس الله اسرارهم) عن كون مصلحة البدل وافية بتمام مصلحة المبدل أو ليست بوافية وعلى فرض كونها ليست بوافية فهل يمكن استيفاء الباقي من مصلحة المبدل بالإعادة أو القضاء أو لايمكن إذ بناء على عدم شمول الإطلاق لأفراد المبدل الطوليّة لايمكن إحراز كونها ذات مصلحة ليتنازع في وفاء مصلحة البدل بمصلحتها وعدمه ولكان التمسّك لنفي وجوب الإعادة بعدم الدليل أولى.[1]

وعليه فمع إطلاق الأدلّة الأوّليّة يصحّ البحث بعد الإتيان بالعمل الاضطراريّ وعروض حالة الاختيار في الوقت عن أنّه هل يجزي العمل الاضطراريّ عن العمل الاختياريّ أو لايجزي؟

بل يلزم العمل الاختياريّ بعد شمول إطلاق دليله لحالة طروّ الاختيار بعد الاضطرار؟

---

(١) بدائع الأفكار ١/ ٢٧٣ ـ ٢٧٢.

لايقال: مع إطلاق الأدلّة الأوّليّة لامجال للنزاع ضرورة أنّ مقتضى الإطلاق هو عدم إجزاء العمل الاضطراريّ وعدم وفائه بمصلحة المبدل.

لأنّا نقول: كما في بدائع الأفكار إنّ إطلاق الأدلّة الأوّليّة في حالتي الاختيار والاضطرار إنّما يكون من غير جهة العمل الاضطراريّ وأمّا من جهته فيكون مجملاً وإلّا فلا وجه للنزاع ضرورة أنّ إطلاقه دليل على عدم الإجزاء وبه يستكشف عدم وفاء العمل الاضطراريّ بمصلحة المبدل مع أنّ النزاع متحقّق كما لا يخفى.

في ابتناء المسألة على الجهات الواقعيّة وعدمه:

ثمّ إنّ صاحب الكفاية جعل المسألة مبتنية على ملاحظة الجهات الواقعيّة من المصالح والمفاسد وأفاد حصر الجهات الواقعيّة في الأقسام الأربعة وقال:

إنّ المأتيّ به إمّا يكون وافياً بتمام المصلحة أو لا وعلى الثاني إمّا يكون الفائت قابلاً للتدارك أو لا وعلى الأول إما يكون بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحبّ تداركه.

ثمّ قال: إن كان المأتيّ به وافياً بتمام المصلحة فيجزي عنه ولايبقى مجال أصلاً للتدارك لاقضاء ولا إعادة وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لايمكن تداركه.

وإن لم يكن وافياً وأمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت فإن كان ممّا يجب تداركه فلايجزي فلابدّ من إيجاب الإعادة أو القضاء وإن لم يكن الباقي ممّا يجب تداركه فيجزي. انتهى حاصل ما اختاره.

وفيه أوّلاً: كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ منع حصر الجهات الواقعيّة في الأقسام الأربعة لأنّ البحث في الإجزاء لايختصّ بمثل الصلاة التي يمكن دعوى سنخيّة اضطراريّها مع اختياريّها بل يعمّ ما يكون مصلحته مباينة مع مصلحة الاختياريّ وعليه فالأجود هو أن يقال:

إنّ التكليف الاضطراريّ: إمّا تكون مصلحته مباينة مع مصلحة التكليف

الاختياري.

وإمّا لاتكون فإن كان الأوّل فاللازم هو الإتيان بالاختياريّ بعد رفع الاضطرار لوجود التباين والمغايرة بينهما ولذا يقع الكلام في كفاية الصيام أو الإطعام عن تحرير الرقبة عند العجز عن التحرير في كفّارة الظهار مع أنّ الكفّارة مترتّبة لاحتمال أن يكون مصلحة الإطعام أو الصيام متباينة مع مصلحة التحرير وهكذا يقع الكلام في كفاية الاستغفار عن العتق أو الإطعام فيمن أفطر متعمّداً ولم‌يجد مالاً حتّى يطعم أو عبداً حتّى يعتق ولم‌يتمكّن من الصيام فاستغفر مكان تلك الخصال ثمّ وجد المال وليس ذلك إلّا لاحتمال المباينة ومنه يعلم أنّ مع المباينة لامجال للإجزاء والكفاية للمغايرة والمباينة التي تقتضي عدم الإجزاء ما لم‌يرد فيه تعبّد خاصّ وعليه فلا وجه لحصر الجهات الواقعيّة في الأقسام الأربعة.

هذا مضافاً إلى ما في نهاية النهاية من أنّ هناك قسم آخر وهو أن يكون الأمر الاضطراريّ وافياً بمصلحة الأمر الاختياريّ بحيث لايفوت مقدار ملزم لكن بشرط عدم ارتفاع الاضطرار أمّا إذا ارتفع فلا. وحكم هذه الصورة حكم عدم الوفاء مطلقاً.

وثانياً: كما في نهاية النهاية أنّ التحقيق هو منع ابتناء مسألة الإجزاء على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّق بل يجري البحث ولو لم نقل بالتبعيّة كذلك كما هو مذهب صاحب الكفاية.(١)

فتحصّل أنّ البحث عن الإجزاء لايبتني على ملاحظة الجهات الواقعيّة بل يبتني على كيفيّة اعتبار الأوامر الاضطراريّة في أدلّتها.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان الاطّلاع نوعاً عن الجهات الواقعيّة فالاحالة في مثلها إحالة إلى أمر مجهول.

---

(١) نهاية النهاية ١/١٢٣ مع اختصار في النقل.

وعليه فليبحث في مقام الإثبات وكيفيّة أدلّة اعتبار الأوامر الاضطراريّة نعم بعد إحراز مقام الإثبات يمكن الاستكشاف عن الجهات الواقعيّة ولكنّه لا حاجة إليه بعد تماميّة مقام الإثبات للدلالة على الإجزاء.

أدلّة الإجزاء في الأوامر الاضطراريّة:

ذهب سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد﴾ إلى أنّ المعتبر هو ملاحظة كيفيّة لسان أدلّة الأوامر الاضطراريّة فإن كانت كيفيّة لسانها كيفيّة لسان الحكومة فلا إشكال في كونها تدلّ على الإجزاء كما لايبعد هذه الدعوى في مثل قوله: «التراب أحد الطهورين» لأنّ هذا اللسان يفيد التوسعة في الطهارة التي كانت الصلاة مشروطة بها. انتهى

ويعضده ما في نهاية النهاية حيث قال: واضح أنّ دليل تشريع التيمّم لاسيّما الرواية المذكورة لسانه لسان الشرح للأدلّة الأوليّة وموسّعة لدائرة الشرط وأنّه ليس هو خصوص الطهارة المائيّة بل مايعمّها والطهارة الترابيّة.

نعم لا في عرضها بل تلك مع التمكّن من الماء و هذه مع التعذّر فلا وجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فإنّه قد أتى بما هو تكليفه واقعاً وليس احتمال عدم الإجزاء ولزوم الإعادة بعد رفع الاضطرار إلّا كاحتمال عدم إجزاء الصلاة مع الطهارة المائيّة ولزوم الإعادة مع التيمّم عند طروّ الاضطرار و أحد الأمرين ليس بأولى من الآخر .. إلى أن قال: والعجب من المصنّف (أي صاحب الكفاية) حيث سلك هذا المسلك في قسم الأُصول الموضوعيّة من المقام الثاني من غير تعرّض لمقام ثبوته مع أنّ المقام أوضح حكومة وأولى بسلوك هذا المسلك منه.(١)

وأيضاً لاتبعد دعوى الحكومة في أدلّة التقيّة أيضاً فإنّها في كثير من موارد

(١) نهاية النهاية ١/١٢٥ ـ ١٢٦.

التقيّة تكون بلسان الأمر بماعدا المضطرّ إلى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع والقواطع ومن المعلوم أنّ الأمر بتلك الأُمور يدلّ على عدم دخالة المتروك جزءً كان أو شرطاً وعدم مانعيّة ما أتى به وليس ذلك إلّا معنى الحكومة ولعلّه لذلك قال في الوقاية:

وأمّا الحكم بحسب الأدلّة فهو يختلف باختلاف الموارد وضوحاً وخفاءً بل وجوداً وعدماً والظاهر منها الإجزاء في الصلاة مع التيمّم وفي حال التقيّة.(١)

فالأدلّة العامّة في التقيّة كالأدلّة الخاصّة في التيمّم تدلّ على الإجزاء من دون حاجة إلى دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين وعدم وجود تكليفين ولو كان أحدهما اضطراريّاً والآخر اختياريّاً لا في الوقت وحده ولافيه وفي خارجه.

وممّا ذكر يظهر ما في منتهى الأُصول حيث قال: ما كان منها بلسان الأمر بماعدا المضطرّ إلى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع والقواطع وذلك ككثير من موارد التقيّة وغيرها فلايدلّ إلّا على اشتمال المأمور به على المصلحة الملزمة.

وأمّا أنّ هذه المصلحة هي تمام الملاك وتمام ما هو الفرض فلايدلّ على ذلك أصلاً إلّا أن يدلّ دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين وعدم وجود تكليفين ولو كان أحدهما اضطراريّاً والآخر اختياريّاً لا في الوقت وحده ولا فيه وفي خارجه نعم بالنسبة إلى القضاء بناء على أنّه بأمر جديد وتابع لفوت المصلحة التي يلزم استيفاؤها ويمكن استيفاؤها يأتي ماذكرنا آنفاً من عدم إحراز موضوعه.(٢)

وذلك لما عرفت من أنّ الأمر بتلك الأُمور مع ترك ما اضطرّ إلى تركه أو فعل

---

(١) الوقاية/ ٢٠٠.

(٢) منتهى الأُصول ١/ ٢٤٨.

ما اضطرّ إلى فعله يدلّ عرفاً على عدم مدخليّة المتروك وعدم مانعيّة المأتيّ به وليس ذلك إلّا معنى الحكومة وعليه فالأمر بها يكون توسعة في المأمور به وظاهر هذه التوسعة أنّ المأتيّ به تقيّة واف بتمام غرضه مثل المأتيّ به بشرائطه وعدم موانعه من دون حاجة إلى دليل من الخارج يدلّ على عدم وجوب أمرين وعدم وجود تكليفين.

هذا مضافاً إلى أنّا لانكلّف بالمصالح بل نكلّف بمتعلّقات التكاليف فلاتغفل.

وممّا ذكر يظهر أيضاً ما في تهذيب الأصول حيث أناط الإجزاء على قيام الإجماع على عدم وجوب الزائد من صلاة واحدة في الوقت المضروب لها مع أنّك عرفت أنّ لسان أدلّة الاضطرار لسان الشرح والحكومة وهو كاف في إفادة الإجزاء من دون حاجة إلى الإجماع على عدم وجوب الزائد وهكذا لا وجه لإناطة الدلالة على الإجزاء بما إذا امتنع جعل الشرطيّة والجزئيّة استقلالاً وغير ذلك.(١)

إذ المعيار هو كون لسان الأدلّة لسان الحكومة سواء كان جعل الشرطيّة أو الجزئيّة ممكناً أو ليس بممكن.

ولايبعد أيضاً دعوى الإجزاء في مثل صلاة المضطجع والغريق عن صلاة المختار كما نسب إلى إطلاق عبارة الشيخ الأعظم‌ؒ ولعلّ وجهه هو ظهورها في بيان بدليّتها عن صلاة المختار وليس معنى البدليّة إلّا الحكومة إذ معنى الأمر للعاجز عن القيام بالقعود مكانه هو كون القعود بدلاً عن القيام ومعه يوسّع دائرة الشرط فإذا أتى بالطبيعة مع القعود أتى بالطبيعة المأمور بها بالأوامر الأوّليّة ومع الإتيان بها يسقط الأمر كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في الوقاية حيث قال: إنّ ذلك لايخلو عن خفاء بل منع.(٢)

(١)راجع تهذيب الأُصول ١/١٨٦.

(٢)راجع الوقاية/٢٠٠.

وأمّا أدلة نفي الحرج والضرر أو نفي الاضطرار فقد يستشكل في استفادة الإجزاء منها من جهة أنّ غايتها هو عدم وجوب ما فيه حرج أو ضرر وأمّا الأمر بالباقي فلايستفاد منها فيكون خارجاً عن محطّ البحث إذ ليس هنا أمر اضطراريّ حتّى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعيّ وعدمه.

قال في منتهى الأصول: وما كان منها بلسان رفع الاضطرار أو عدم جعل الأحكام الحرجيّة والضرريّة فلايستفاد منها إلّا عدم وجوب ما هو مضطرّ إلى تركه أو فيه ضرر أو حرج بناءً على حكومة هذه القواعد على أدلّة الأحكام الواقعيّة الأوليّة حكومة واقعيّة وأمّا أنّه هناك أمر بباقي الأجزاء ماعدا هذا الذي اضطرّ إلى تركه بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط أو إلى فعله بالنسبة إلى الموانع أو في فعله حرج أو ضرر أو في تركه كذلك فلاتدلّ تلك الأدلّة عليه فضلاً عن دلالتها على الإجزاء فلابدّ في إثبات الإجزاء من التماس دليل آخر نعم بالنسبة إلى القضاء يمكن أن يقال: بعد وفاء المأمور به بالأمر الاضطراريّ بمرتبة من الملاك والمصلحة لا نعلم بفوت المصلحة اللازمة الاستيفاء مع كونها ممّا يمكن استيفاؤه فما أُحرز موضوع القضاء الذي هو عبارة عمّا ذكر.(١)

ولكن يمكن الذبّ عنه بأنّ وجوب الباقي مستفاد من الأدلّة الواقعيّة الدالّة على الأجزاء والشرائط لا من حديث الرفع أو نفي الحرج أو نفي الضرر ولذا لم يلتفتوا إلى ما استشكل في جريان البراءة وحديث الرفع في نفي جزئيّة شيء مشكوك أو شرطيّته بأنّ الجزئيّة والشرطيّة وإن ارتفعتا بحديث الرفع ولكن لا دليل آخر على الأمر الآخر بالخالي عنها وليس وجه ذلك إلّا ما أشرنا إليه من أنّ وجوب الباقي مستفاد من الأدلّة الأوّليّة الدالّة على الأجزاء والشرائط فلاحاجة إلى اثباتها بأدلّة حديث الرفع

(١) منتهى الأصول ١/٢٤٨.

حتّى يقال أنّه متكفّل للرفع لا للإثبات كما صرّح به في الكفاية.[١]

نعم يرد عليه أنّ استفادة وجوب الباقي من الأدلّة الأوليّة ليست بأمر مغاير مع الأمر الأوليّ حتّى يجري فيه النزاع في إجزائه عن الواقع.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: أنّ المتفاهم العرفيّ من بقاء الأمر بالنسبة إلى العمل مع نفي الوجوب عن الضرريّ والحرجيّ هو وجوب الباقي وكفاية المأتيّ به عن الجامع للشرائط والأجزاء وهو كاف في الإجزاء ولاحاجة إلى دلالة دليل نفي الحرج أو الضرر على وجوب الباقي.

إلّا أنّ الإنصاف أنّ موارد نفي الحرج والضرر ورفع الاضطرار خارجة عن محطّ البحث لأنّ الأمر بباقي الأجزاء هو الأمرالواقعيّ لا الاضطراريّ حتّى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعيّ و عدمه نعم يتّحد تلك الموارد مع المقام في إفادة كفاية الإتيان بماعدا الحرج والضرر والاضطرار.

فتحصّل أنّ لسان غالب أدلّة الأوامر الاضطراريّة لسان الحكومة وعليه فلا إشكال في دلالتها على الإجزاء.

هذا كلّه بناءً على تعدّد الأمر وكون لسان الأدلّة في الأجزاء والشرائط لسان الادلّة الأوّليّة وأدلّة الأوامر الاضطراريّة متقدّمة عليها بالحكومة. وأمّا إذا لم نقل بالتعدّد بل كان الأمر الأوّليّ يشمل المضطرّ وغير المضطرّ في عرض واحد يكون الإجزاء في غاية الوضوح كما أفاد في تهذيب الأُصول:

إذ العبد يكون مخيّراً عقلاً أو شرعاً بين الإتيان بمصداقه الاضطراريّ في الحال وبداراً وبين انتظار آخر الوقت والإتيان بالفرد الاختياريّ ولا إشكال في أنّ امتثال كلّ واحد مسقط لأمره والمفروض أنّ المأمور به في حال الاضطرار مصداق للطبيعة

---

(١) راجع الكفاية ٢٣٨/٢ ـ ٢٣٧.

المأمور بها ومشتمل لجميع الخصوصيّات المعتبرة فيها فلامعنى للبقاء بعد الإتيان.(١)

كما إذا لم يكن الأمر بالطهارة المائيّة متوجّهاً إلى الجميع حتّى تعدّ من الأدلّة الأوّليّة بل الأمر كان متوجّهاً إلى الصلاة مع الطهارة وهي مهملة وإنّما دلّ الدليل على أنّ وظيفة المختار هوالطهارة المائيّة ووظيفة المضطرّ هو الطهارة الترابيّة ومن المعلوم حينئذٍ أنّه لايكون أحد الطهورين مقدّماً على الآخر لأنّهما تكونان في عرض واحد كعنوان المسافر والحاضر ومقتضاه هو كفاية كلّ واحد منهما في تحقّق الامتثال.

نعم يرد عليه كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ: أنّه خلاف ظواهر الأدلّة ويشهد له أنّه لايجوز عند الأصحاب إهراق الماء في وقت وجوب الصلاة وإقامة الصلاة مع التيمّم وليس ذلك إلّا لعدم كونهما كعنوان المسافر والحاضر فلاتغفل.

ثمّ لايذهب عليك أنّ الموضوع في الأوامر الاضطراريّة هو العذر والاضطرار في بعض الوقت فإنّ في هذا الفرض يتحقّق الأوامر الاضطراريّة في مقابل الأوامر الواقعيّة.

وأمّا إذا كان الموضوع هو استيعاب الاضطرار فمع عدم الاستيعاب لا أمر اضطراريّ حتّى يبحث عن إجزائه عن الأمر الواقعيّ وعدم الحاجة إلى الإعادة.

ولذلك قال في تهذيب الأُصول: ولايخفى أنّ البحث من هذه الجهة إنّما هو فيما إذا كان المكلّف مضطرّاً في جزء من الوقت فأتى بوظيفته ثمّ طرء الاختيار وفيما إذا كان الأمر بإتيان الفرد الاضطراريّ محرزاً ويكون العذر غير المستوعب موضوعاً للتكليف لأنّ الكلام في أنّ الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ مجز أولاً وهو فرع وجود الأمر وبالجملة البحث فيما إذا كان الاضطرار في بعض الوقت موضوعاً للتكليف بالإتيان.

---

(١) راجع تهذيب الأُصول ١/ ١٨٥.

وأمّا إذا دلّت الأدلّة على أنّ استيعاب الاضطرار موضوع للإتيان فهو خارج عن محطّ البحث لأنّه مع عدم الاستيعاب لا أمر هنا ولا مصداق للمأمور به حتّى نبحث عن إجزائه كما أنّ من مقتضى البحث أيضاً هو طروّ الاختيار في الوقت مع إتيان المأمور به فلو استوعب العذر ولم يظهر الاختيار فهو خارج عن موضوع الإعادة.(١)

ثمّ لايذهب عليك أنّ بعد ما مرّ من تقريب الحكومة في الأدلّة الاضطراريّة لا حاجة في إثبات الإجزاء إلى التمسّك بالإطلاق المقاميّ كما يظهر من صاحب الكفاية لوضوح أنّ دليل تشريع موارد الاضطرار كدليل تشريع التيمّم لاسيّما الرواية المعروفة:

التراب أحد الطهورين، لسانه لسان الشرح للأدلّة الأوّليّة المشترطة للطهارة وموسّعة لدائرتها.

نعم لايكون الأفراد الاضطراريّة في عرض الأفراد الاختياريّة فالطهارة وإن وسعت بسبب أدلّة التيمّم وعمّت الترابيّة ولكنّ المائيّة مع التمكّن من الماء والترابيّة مع التعذّر وعليه فلاوجه بعد حكومة أدلّة الاضطرار لعدم الإجزاء فإنّه قد أتى بما هو تكليفه واقعاً.(٢)

ثمّ إنّ مع دلالة الأدلّة الاضطراريّة على الإجزاء وعدم الحاجة إلى الإعادة فلا موضوع لاحتمال القضاء لأنّ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب والفريضة وأمّا مع الإتيان به كما هو مفاد أدلّة الاضطرار فلامجال لاحتمال القضاء كما لايخفى.

---

(١) تهذيب الأصول ١/ ١٨٥.

(٢) راجع نهاية النهاية ١/ ١٢٥.

مقتضى الأصل عند الشكّ:

ربما يقال: إنّ مع إهمال أدلّة الاجزاء فالأصل يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكّاً في أصل التكليف وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى، كما في الكفاية.

وفيه: كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد‌ﷺ: أنّ مع إطلاق الأدلّة الأوّليّة لاتصل النوبة إلى الرجوع إلى الأصل المذكور.

وقد عرفت أنّ الأدلّة الأوّليّة كقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ..﴾ الآية.

تعمّ الأفراد العرضيّة والطوليّة وعليه فمع إهمال أدلّة الاضطرار فاللازم هو التمسّك بعموم أو إطلاق الأدلّة الأوّليّة فتجب عليه حينئذٍ الإعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت بناء على تعدّد المطلوب ووحدة حقيقة القضاء مع الأداء وإليه يؤول ما في نهاية النهاية حيث قال: لو لم يكن لدليل البدل إطلاق أو عموم يرجع إلى عموم الدليل الأوّل الدالّ على شرطيّة الطهارة المائيّة أو إطلاقه ولايكون مجال للأصل إلّا إذا لم يكن لذلك الدليل أيضاً عموم أو إطلاق.(١)

لايقال: إنّ العامّ المذكور بعد ورود دليل الاضطرار يصير كالعامّ المخصّص الذي يقع الكلام بين الأعلام في أنّ مورد الشكّ هل يؤخذ بعموم العامّ أو باستصحاب حكم المخصّص.

لأنّا نقول: كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد‌ﷺ: إنّ قياس المقام بالعامّ المخصّص ليس في محلّه لأنّ الأدلّة الأوّليّة لاتتخصّص بشيء بحدوث الاضطرار وإنّما المضطرّ صار بعروض الاضطرار وعدم القدرة معذوراً عنه بحكم العقل لعدم تمكّنه من الامتثال وليس خارجاً عنها بحدوث الاضطرار كموارد تخصيص العامّ فإذا زال

---

(١) نهاية النهاية ١/١٢٦.

الاضطرار وتجدّدت القدرة فلا مانع من تنجز الخطاب ولا رافع للزوم الامتثال مع عدم حكومة دليل الاضطرار كما هو المفروض عند الإهمال.

بل مقتضى الأدلّة الأوّليّة هو لزوم الامتثال عند الشكّ في زوال الاضطرار لأنّ العقل حاكم بالوجوب عند الشكّ في القدرة الفعليّة.

والحاصل أنّ الأدلّة الأوّليّة لاتتخصّص بشيء حتّى تقاس بالعامّ المخصّص ويأتي فيها ما يأتي فيه بل الاضطرار يوجب عذراً للمضطرّ مادام الاضطرار ثابتاً كالمتزاحمين فإذا زال الاضطرار والتزاحم لزم الامتثال بلا مجال كما لو لم يكن بدل شرعيّ وصار المكلّف في أوّل الوقت فاقداً للماء ثمّ زال الاضطرار ووجد الماء فإنّ العقل يحكم فيه بوجوب الصلاة مع الطهارة المائيّة بعد وجدان الماء من دون كلام.

لايقال: إنّ مع سقوط الأمر الواقعيّ عن الفعليّة حال الاضطرار لانعلم بحدوثه بعد رفع الاضطرار.

لأنّا نقول: إنّ التكليف من أوّل الأمر معلوم في حال الاضطرار وحال رفعه وإنّما أسقطه الاضطرار في حال الاضطرار عن الفعليّة وإسقاطه في غيره يتوقّف على حكومة الأمر الاضطراريّ على الأمر الواقعيّ والمفروض عدم الحكومة أو يتوقّف على الإطلاق المقاميّ في أدلّة الاضطرار والمفروض أنّ دليل الأمر الاضطراريّ مهمل ولا إطلاق فيه وعليه فإذا زال الاضطرار والعذر فلاوجه لرفع اليد عن التكليف المتوجّه إليه المعلوم من أوّل الأمر وعدم دليل على خروج المضطرّ عن تحت إطلاق الأدلّة الأوّليّة التي تشمل الأفراد العرضيّة والطوليّة هذا كلّه مع ملاحظة إطلاق الأدلّة الأوّليّة وأمّا مع الإغماض عن ذلك ووجود الإهمال من الطرفين فالحكم بأنّ الأصل يقتضي البراءة منظور فيه أيضاً كما أفاده أُستاذنا المحقّق الداماد‏ من رجوع المسألة حينئذٍ إلى الدوران بين التعيين والتخيير لاحتمال وفاء الاضطراريّ في أوّل الوقت بمصالح الاختياريّ فيكون مختاراً بين الاضطراريّ في أوّل الوقت والاختياريّ في

آخره واحتمال أن لايكون كذلك فيتعيّن الاختياريّ عليه في آخر الوقت فالأمر مع الاحتمالين المذكورين يدور بين كون التكليف بالاختياريّ في آخر الوقت تخييريّاً أو تعيينيّاً فمن ذهب في مسألة الدوران بين التعيين والتخيير إلى الاشتغال حكم بلزوم الإعادة في المقام بعد الإتيان بالاضطراريّ في أوّل الوقت كما لايخفى.

وعليه فلاوجه للقول بأنّ مقتضى الأصل في المقام هو البراءة فلاتغفل.

لايقال: إنّ المكلّف لايعلم بتوجّه تكليف واحد إليه وشكّ عند الإتيان في أنّ المطلوب هل هو هذا الفرد متعيّناً أو مع عدله حتّى لايجوز العدول إلى المشكوك بحكم العقل بل المكلّف الفاقد يعلم حين الفقدان بأنّه ليس مكلّفاً بتكليف الواجد ويحتمل أن يكون مرخّصاً في إتيان الصلاة مع الطهارة الترابيّة كما يحتمل كونه غير مكلّف بالصلاة حال الفقدان أصلاً بل يتعلّق به التكليف بالصلاة مع الطهارة المائيّة حال وجدانه فيما بعد.

والحاصل أنّه قاطع لعدم التكليف بالعنوان الاختياريّ حالة الاضطرار ويحتمل توجّه التكليف إليه بالعنوان الاضطراريّ إذا كان الشرط هو الفقدان ولو في بعض الحالات فحينئذٍ إذا أتى الاضطراريّ رجاءً ثمّ ارتفع العذر فهو قاطع بارتفاع الأمر الاضطراريّ وسقوطه على فرض وجوده بالامتثال أو بعدم وجوده من رأس ويشكّ عند تبدّل الحالة في حدوث أمر جديد وتكليف حديث فالمحكم هو البراءة كما في تهذيب الأصول.(١)

لأنّا نقول: بأنّ مع حلول الوقت الموسّع يعلم المكلّف بكونه مكلّفاً إمّا بالتكليف الاضطراريّ حال الاضطرار أو التكليف الاختياريّ بعد رفع الاضطرار. فني العلم بالتكليف مع حلول الوقت الموسّع الذي عدّ وقتاً واحداً كما ترى وعليه

(١) تهذيب الأصول ١/١٨٨ ـ ١٨٩.

فطلوبيّة الاختياريّ محرزة وإنّما الكلام في أنّه متعيّن أو هو مطلوب مع عدله وهو الاضطراريّ فيدور الشكّ بين التعيين والتخيير فيحكم العقل بعدم جواز العدول إلى المشكوك بعد العلم بأصل التكليف كما لايخفى.

وحيث كان الوقت الموسّع أمراً واحداً فلا وجه لابتناء المسألة على القول بتنجيز العلم الإجماليّ في التدريجيّات لأنّ الوقت الموسّع عدّ وقتاً واحداً لا أوقات متعدّدة متدرّجة.

هذا مضافاً إلى أنّ التحقيق في التدريجيّات هو تنجيز التكليف وحرمة مخالفته بالعلم به فيها. إذ لافرق لدى العقل بين حرمة مخالفة المولى قطعاً أو احتمالاً في ارتكاب الأطراف المحقّقة فعلاً أو في ارتكاب الأطراف التدريجيّه فلو علم بوجوب شيء أو بحرمة شيء عليه إمّا في الحال أو في زمان مستقبل يحكم العقل بوجوب إتيانها أو تركها في كلا الحالين لتنجيز التكليف الواقعيّ عليه بالعلم به.(١)

لايقال: إنّ المقام يلحق بالأقلّ والأكثر لأنّ تعلّق التكليف بالجامع بين الاضطراريّ والاختياريّ معلوم وإنّما الشكّ في خصوصيّة الاختياريّ فتجري فيها البراءة كما تجري في الأكثر البراءة.(٢)

لأنّا نقول: إنّ المعلوم أصل التكليف وأمّا متعلّقه فهو مردّد بين كونه هو الجامع حتّى يفيد التخيير وبين خصوص الاختياريّ حتّى يفيد التعيين وعليه فالجامع طرف الترديد ولايكون تعلّق التكليف به معلوماً فلايقاس بالأقلّ والأكثر حتّى تجري البراءة في خصوصيّة الاختياريّ فالأمر يدور بين التعيين والتخيير والحكم فيه كما عرفت هو عدم جواز الاقتصار على الاضطراريّ فلاتغفل.

---

(١)راجع تهذيب الأصول ٢/٢٧١.

(٢)راجع المحاضرات ٢/٢٤٨.

ثمّ إنّ حكم القضاء في خارج الوقت بناءً على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء وتعدّد المطلوب واضح فإنّ مقتضى العلم بمطلوبيّة الإتيان بالعمل مطلقاً من دون دخالة للوقت فيه هو وجوب القضاء في خارج الوقت ولو بالاستصحاب فيما إذا لم تدلّ أدلّة الاضطرار على الإجزاء بالإتيان بالاضطراريّ كما هو المفروض.

ولذا قال أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ: والارتكاز يشهد بكون القضاء هو الإتيان بنفس العمل في خارج الوقت لا الإتيان بحقيقة أُخرى للتدارك عن العمل في الوقت وعليه فنستكشف من أدلّة تشريع القضاء في مثل الصلوات اليوميّة.

أنّ مطلوب المولى من مثل قوله: صلِّ في الوقت، متعدّد:

أحدهما: هو الإتيان بالعمل ولو في خارج الوقت.

وثانيهما: هو وقوعه في الوقت.

وعليه فإذا لم يأت أو لم يتمكّن من الإتيان في الوقت كان مقتضى العلم بمطلوبيّة الإتيان بالعمل مطلقاً هو وجوب القضاء في خارج الوقت من دون حاجة إلى أمر جديد.

فالإتيان بالاضطراريّ مع عدم العلم بكونه وافياً بمصالح الاختياريّ وعدم دلالة أدلّة الاضطرار على الإجزاء كما هو المفروض لايكفي في رفع التكليف بعد العلم بالمطلوبيّة المطلقة المستكشفة بالارتكاز المذكور فدعوى عدم وجوب القضاء بطريق أولى فيما إذا لم يكن إطلاق لفظيّ أو مقاميّ على الإجزاء كما في الكفاية غير سديد بناء على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء وتعدّد المطلوب كما لايخفى.

وعليه فلامجال لما يقال من أنّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت وهو غير محقّق الصدق بعد إتيان المشكوك وتوهّم إثباته باستصحاب عدم إتيان الفريضة مبنيّ على حجّيّة الأُصول المثبتة لأنّ الفوت غير عدم الإتيان مفهوماً وإن كانا متلازمين في الخارج إذ الموضوع هو الفوت وإثباته باستصحاب عدم الإتيان كإثبات أحد

المتلازمين باستصحاب الآخر.[١]

لأنّ بناء على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب بالاستكشاف المذكور يكفي في وجوبه العلم بمطلوبيّة الإتيان بالعمل مطلقاً سواء كان في الوقت أو خارجه فلايكون وجوب القضاء مبتنياً على صدق الفوت. نعم لو لم يعلم تعدّد المطلوب ووحدة حقيقة القضاء مع الأداء فلادليل على وجوب القضاء في خارج الوقت لأنّ المطلوب متقيّد بالوقت وحال تقييد المأمور به بالوقت كما في المحاضرات كحال تقييده بغيره من القيود فكما أنّ المتفاهم العرفيّ من تقييده بأمر زمانيّ هو وحدة المطلوب لا تعدّده وأنّ المأمور به هو الطبيعيّ المقيّد بهذا القيد فكذلك المتفاهم العرفيّ من تقييده بوقت خاصّ فلا فرق بينهما من هذه الناحية.[٢]

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الوقت وإن كان قيداً بحسب لسان الدليل ولكن بحسب المتفاهم العرفيّ قيد الزمان كسائر القيود الزمانيّة لايكون من مقوّمات الموضوع إذ مع انتفائها يكون الموضوع عند العرف باقياً وحيث كان الموضوع في الاستصحاب أمراً عرفيّاً فالوحدة المعتبرة في القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة محفوظة فيمكن إجراء الاستصحاب لإبقاء الوجوب كما في المستمسك.

وعليه فلا حاجة في وجوب القضاء إلى صدق الفوت ولو مع عدم ثبوت وحدة حقيقة القضاء مع الأداء الّا أن يقال إنّ القيود في المتعلّقات الكلّيّة توجب المباينة فمع انتفائها لاتبقى الوحدة المعتبرة نعم لو جرى استصحاب في المكلّف كانت الوحدة محفوظة وسيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى في الموسّع والمضيّق فانتظر.

---

(١) تهذيب الأصول ١/١٨٩.

(٢) المحاضرات ٢/٢٧٤.

المقام الثاني في إجزاء الأوامر الظاهريّة:

ويقع الكلام هنا في أمور:

الأمر الأوّل: في تحرير محلّ النزاع:

ولايخفى عليك أنّه خصّص في تهذيب الأصول محلّ النزاع في الأمارات والأُصول بما إذا كانتا قائمتين على متعلّقات الأحكام دون نفس الأحكام حيث قال:

وليعلم أنّ محلّ النزاع في كلا المقامين ما إذا كان المأمور به مركّباً ذا شروط وموانع وقام دليل اجتهاديّ أو أصل عمليّ على تحقّق الجزء والشرط أو عدم تحقّق المانع ثمّ انكشف خلافه أو قام واحد منهما على نفي جزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّته.

ثمّ بان أنّ الأمر بخلافه فيقال: إنّ الإتيان بمصداق الصلاة مثلاً مع ترك ما يعتبر فيها استناداً إلى أمارة أو أصل هل يوجب الإجزاء أو لا؟

وأمّا ما يجري في إثبات أصل التكليف ونفيه كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة ثمّ انكشف خلافه فهو خارج عمّا نحن فيه ولا معنى للإجزاء فيه.(١)

وإليه ذهب المحقّق الخراسانيّ حيث قال: هذا كلّه فيما يجري في متعلّق التكاليف من الأمارات الشرعيّة والأُصول العمليّة.

وأمّا ما يجري في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها فلا وجه لإجزائها مطلقاً غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذات

---

(١) تهذيب الأصول ١/ ١٩٠.

مصلحة لذلك ولاينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة كما لايخفى إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.[١]

وجه ذلك كما أشار إليه المحقّق الخراسانيّ «بقوله: غاية الأمر .. الخ»: أنّ الأمارات على السببيّة والأُصول فيما إذا كانت قائمة على متعلّقات التكليف تكون ناظرة إلى الواقعيّات ومبيّنة لها في هذا الحال بوضع جزء أو شرط أو رفعها فضمّ الأصل مثلاً إلى الدليل الواقعيّ مبيّن لاختصاص فعليّة جزئيّة السورة بحال العلم بالواقع وأنّ الأمر بماعداها وهكذا فلابدّ أن يكون مصالح الأمارات والأُصول مسانخة لمصالح الواقعيّات ومع مسانخة مصالحها معها يمكن البحث حينئذٍ عن كونها وافية حتّى تجزي عنها أو غير وافية حتّى لاتكون مجزية في بعض صورها دون ما إذا كانت الأمارات والأُصول قائمة على نفس التكاليف إذ ليست الأمارات والأُصول حينئذ ناظرة إلى الواقعيّات ولم تكن مبيّنة لكيفيّة الواقعيّات المعلومة إجمالاً فلاتكون مصالحها مسانخة لمصالح الواقعيّات ومع عدم المسانخة لا مجال للوفاء حتّى يبحث عن إجزائها أو عدمه مثلاً، كما أفاد في نهاية النهاية أنّ لسان «صدّق العادل» في الأمارة القائمة على الحكم على السببيّة تكليف تعبّديّ مستقلّ في عرض الواقع فيكون قول العادل كأمر الأب والمولى وسائر العناوين المورثة للتكليف موجباً لتكاليف مستقلّة فصالحها مصالح أُخرى في عرض المصالح الواقعيّة ولايغني إدراكها عن إدراك المصالح الواقعيّة كما لايغني إدراك بعض المصالح الواقعيّة عن إدراك بعض أُخر وامتثال تكليف عن امتثال آخر.[٢]

و لكنّ الإنصاف أنّه لا فرق بين كون الأمارات والأُصول قائمة على متعلّقات

---

(١)الكفاية ١/ ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢)نهاية النهاية ١/ ١٣٠.

التكاليف وبين كونها قائمة على نفس التكاليف بعد كونها مشروعة لتسهيل النيل إلى التكاليف المعلومة بالإجمال فإنّ كلّها حينئذٍ في مقام بيان أنّ الواقعيّات تكون في كذا وكذا فلابدّ من أن تكون مصالحها مسانخة لمصالح الواقعيّات من دون فرق بين مواردها.

ولقد أفاد وأجاد في نهاية النهاية حيث قال: إنّ البصير يعلم أنّ لسان «صدّق العادل» ليس كلسان «أطع والدك».

فإنّ مفاد «صدّق العادل» هو أنّ الواقع المعلوم على سبيل الإجمال هو في قول العادل فقد اعتبر قوله بعنوان أنّه هو الواقع فلابدّ أن تكون مصلحته هي مصلحة الواقع لاسنخ آخر من المصلحة كي لا يغني إحرازه عن إحرازه.

فإذا ظهر أنّ الواقع على خلاف قول العادل فقد احرز مصلحته باتّباع قوله فيما إذا كان وافياً بتمام مصلحة الواقع وإلّا جاء باقي الاحتمالات الأربع المتقدّمة التي حكم أحدها فقط عدم الإجزاء.

وأيضاً لو كان إخبار العادل محدثاً لمصلحة أُخرى في عرض الواقع لم يكن وجه لترك مراعات الواقع المعلوم بالإجمال بالإتيان بمحتملاته بمجرّد إخبار العادل ببعض المحتملات فإنّه يكون من قبيل ما لو نذر الإتيان ببعض المحتملات أو أمر الأب ببعضها في عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الواقعيّ بذلك فيؤتى بالذى وجب بالعنوان الثانويّ ويؤتى بسائر المحتملات تحصيلاً للبراءة اليقينيّة عن التكليف الواقعيّ[1] وإليه يؤول ما في المحاضرات حيث قال ولنأخذ بالمناقشة إلخ ...[2] ودعوى لزوم التصويب كما ترى بعد كون الواقع محفوظاً وإنّما الإجزاء يفيد التقبّل

---

(١) نهاية النهاية ١/ ١٣٠.

(٢) راجع المحاضرات ١/ ٢٨١.

المصداقيّ فلاتغفل.

و عليه فلاوجه للتخصيص المذكور كما لايخفى نعم ربما يدّعى خروج موارد عن محلّ النزاع لابأس بذكر بعضها كما يلي:

منها: ما إذا كان سبب الأمر الظاهريّ مجرّد الوهم والخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعيّ ثم يكشف أنّه لا أمر أو يقطع بأمر ظاهريّ ثمّ يظهر الخطأ. كأن يقطع بإخبار العدل أو عدالة المخبر ثمّ يكشف أنّه ليس بعدل أو لم‌يخبر أصلاً أو يعتقد أنّ الرواية مسندة ثمّ ظهر أنّها مرسلة ففي أمثال هذه الموارد ليس أمر شرعيّ ظاهريّ وتوهّم الأمر من جهة الاشتباه في التطبيق بتخيّل إخبار العادل أو الرواية مسندة أو غير ذلك لايستلزم وجود الأمر الظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه وعدمه بخلاف ما إذا فحص عن الأدلّة ولم‌يطّلع على شيء وأخذ بأصل من الأصول ثمّ انكشف الخلاف واطّلع على الدليل الاجتهاديّ على خلافه فإنّ مع الفحص يجري الأصل وتكون حجّة فعليّة عليه ويتحقّق الأمر الظاهريّ فيصحّ البحث عن إجزائه وعدمه وممّا ذكر يظهر ما في كتاب بحوث في علم الأصول حيث عطف بعد ذهابه إلى عدم إجزاء الأوامر الظاهريّة عدم إجزاء الأوامر التخيّليّة بالأولويّة فراجع.(١)

لما عرفت من أنّ تخيّل الأمر لايستلزم وجود الأمر الظاهريّ من ناحية الشرع والبحث عن إجزاء الأوامر الشرعيّة أجنبيّ عن الأوامر التخيّليّة ولذلك تسالموا على خروج الموارد المذكورة عن محلّ النزاع كما صرّح به في المحاضرات حيث قال:

قد تسالموا على خروج موارد انكشف عدم الحكم الظاهريّ فيها رأساً عن محلّ الكلام كما لواستظهر المجتهد معنى من لفظ وأفتى على طبقه استناداً إلى حجّيّة الظهور ثمّ بعد ذلك انكشف أنّه لاظهور له في هذا المعنى المعيّن بل هو مجرّد وهم

(١) بحوث في علم الأصول ٢/ ١٧٢.

وخيال فلا واقع موضوعيّ له فعندئذٍ لاريب في عدم حجّيّة هذا المعنى لعدم اندراجه تحت أدلّة حجّيّة الظهورات، إلخ ..[(١)]

وإليه يؤول ما في الكفاية حيث قال:

تذنيبان: الأوّل: لاينبغي توهّم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ فإنّه لايكون موافقة للأمر فيها وبقي الأمر بلاموافقة أصلاً وهو أوضح من أن يخفى إلى أن قال: وهكذا الحال في الطرق الخ.[(٢)]

و منها: ما إذا انكشف الخلاف بالقطع واليقين، حكى المحقّق النائينيّ دعوى الإجماع على عدم الإجزاء فيه عن جماعة.[(٣)]

ذهب في المحاضرات إلى أنّه لا إشكال ولاخلاف بين الأصحاب في عدم الإجزاء في موارد انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهريّة بالعلم الوجدانيّ بأن يعلم المجتهد مثلاً بمخالفة فتواه السابقة للواقع.[(٤)]

وفيه أنّ إطلاق عبارة الأصحاب كالكفاية تشمل هذا الفرض أيضاً إذ ملاك الإجزاء المذكور في ما إذا انكشف الخلاف بغير العلم الوجدانيّ وهو قيام الحجّة الشرعيّة الظاهريّة على خلاف الواقع موجود في المقام ومقتضاه هو تحكيمها على الأدلّة الأوّليّة الدالّة على اشتراط الشروط أو على جزئيّة الأجزاء ولازم التحكيم هو سقوط الشرط أو الجزء في هذا الحال أيضاً ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا فرق فيه بين أن يكون كشف الخلاف باليقين أو غيره من الحجج فن ذهب إلى الإجزاء فيما إذا

(١) راجع المحاضرات ٢/٢٥٩ ـ ٢٨٢.

(٢) الكفاية ١/١٣٦.

(٣) التقريرات ١/١٩٧.

(٤) المحاضرات ٢/٢٥٩.

انكشف الخلاف بغير العلم الوجدانيّ ذهب إليه فيما إذا انكشف بالعلم واليقين أيضاً ومن لم يذهب إلى الإجزاء فيه لم يذهب إلى الإجزاء فيه أيضاً.

ولذا صرّح شيخنا الأُستاذ الأراكيّ (مدّ ظلّه العالي) بعدم الفرق بينهما حيث قال:

لا فرق فيما ذكرنا من عدم الإجزاء عند انكشاف خطأ الحكم الظاهريّ بين الانكشاف بطريق القطع أو بطريق الظنّ المعتبر شرعاً.(١)

والإجماع في المقام غير ثابت مضافاً إلى أنّه محتمل المدرك كما لايخفى.

ومنها: ما في المحاضرات من التفصيل بين الأمارات والأُصول القائمة على الشبهات الموضوعيّة كالبيّنة واليد وما شاكلهما ممّا يجري في تنقيح الموضوع وإثباته والأمارات والأُصول القائمة على الشبهات الحكميّة.

وذهب إلى أنّ الأُولى خارجة عن محلّ البحث بدعوى أنّ السبب في ذلك أنّ قيام تلك الأمارات على شيء لايوجب قلب الواقع عما هو عليه والقائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيّة لايقولون به في الموضوعات الخارجيّة وسيأتي إن شاءالله تعالى في ضمن البحوث الآتية أنّ الإجزاء في موارد الأُصول والأمارات غير معقول إلّا بالالتزام بالتصويب فيها والتصويب في الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعيّة غير معقول بداهة أنّ البيّنة الشرعيّة إذا قامت على أنّ المايع الفلانيّ خمر مثلاً لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه من هذه الناحية فلو كان في الواقع ماء لم تجعله خمراً وبالعكس كما إذا قامت على أنّه ماء وكان في الواقع خمراً لم تجعله ماءً، أو إذا قامت على أنّ المال الذي هو لزيد قد نقل منه بناقل شرعيّ إلى غيره ثمّ بعد ذلك انكشف الخلاف وبان أنّه لم ينتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه وتغيّره يعني

(١) الدرر، ط جديد ١ / ٢٦٠.

قلب ملكيّة زيد إلى غيره، أو إذا افترضنا أنّها قامت على أنّ المايع الفلانيّ ماء فتوضّأ به ثمّ انكشف خلافه لم‌يكن مجزياً، لما عرفت من أنّها لاتوجب انقلاب الواقع ولاتجعل غير الماء ماء، ليكون الوضوء المذكور مجزياً عن الواقع.(١)

وفيه: أنّ المقصود من جريان الأمارات والأُصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعيّة عليها في الظاهر لاتغيير الموضوعات وقلبها عمّا هو عليها في الواقع بحسب الوجود وتغيّر الآثار والأحكام الخاصّة الجزئيّة كتغيّر الآثار والأحكام الكلّيّة فإن كان التغيّر في الأحكام الكلّيّة جائزاً ففي الأحكام الخاصّة الجزئيّة أيضاً يكون جائزاً وإن لم‌يكن فيها ممكناً ففي الخاصّة أيضاً لم‌يكن ممكناً.

فلا وجه للفرق بينهما إلّا من جهة أنّ التصويب في بعض صوره مجمع على بطلانه في الأحكام دون الموضوعات فأمر التصويب في الآثار والأحكام في الموضوعات أهون من التصويب في الأحكام الكلّيّة.

وقد صرّح في منتهى الأُصول بإمكان القول بالسببيّة والموضوعيّة في الأمارات القائمة على الموضوعات ولكن ذهب إلى خلافه من جهة عدم مساعدة ظواهر الأدلّة فراجع.(٢)

ومنها: ما في التنقيح من أنّ موارد قاعدة لاتعاد خارجة عن محلّ البحث فإنّها مع العلم بالمخالفة محكومة بالدليل الخاصّ على الإجزاء كما إذا صلّى من دون سورة معتقداً أنّ فتوى مجتهده ذلك ثمّ علم فتواه وجوب السورة في الصلاة فإنّه لاتجب عليه إعادة صلاته أو قضائها لحديث لاتعاد بناءً على شمول «لاتعاد» للجاهل القاصر.(٣)

---

(١) المحاضرات ٢/٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٢) منتهى الأُصول ١/٢٥٤.

(٣) التنقيح ١/٤٨.

وفيه أوّلاً: أنّ الأوامر الظاهريّة التي تجري فيها قـاعدة «لاتـعاد» لاتكـون مستثناة عمّا يبحث عنه في الأوامر الظاهريّة من حيث نفسها لولا قاعدة «لاتعاد» كما لايخفى.

وثانياً: أنّ المثال المذكور ليس محلّ النزاع لأنّه من موارد توهّم الأمر بل اللازم هو تبديل المثال بما إذا صلّى المجتهد من دون سورة من جهة استنباطه عدم جزئيّتها ثمّ كشف الخلاف وعلم أنّها جزء الصلاة.

ومنها: ما في التنقيح أيضاً من أنّ بطلان العمل إذا كان مستنداً إلى استكشاف المجتهد أو استنباط المجتهد الثاني من الأدلّة يكون محلّ النزاع أمّا إذا كان مستنداً إلى الاحتياط وأصالة الاشتغال فلا مورد للكلام بالنسبة إلى عدم وجـوب القـضاء في خارج الوقت بناء على أنّه بأمر جديد إذ موضوعه هو الفوت ومع الإتـيان بـه في الوقت على طبق الحجّة الشرعيّة لايمكن إحراز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع ومع عدم إحراز الفوت يرجع إلى أصالة البراءة عن وجوب القضاء فهذه الصورة أيضاً ينبغي أن تكون خارجة عن محلّ النزاع.(١)

وهو كذلك بناء على عدم وجوب القضاء في خارج الوقت إلّا بأمـر جـديد ووحدة المطلوب وأمّا إذا كان المطلوب متعدّداً فبعد انقضاء الوقت بقي مطلوبيّة أصل العمل ولو بالاستصحاب فمن ذهب إلى الاشتغال في الوقت فعليه أن يذهب إليه في خارج الوقت كما لايخفى.

الأمر الثاني: في إجزاء الأُصول الظاهريّة:

ذهب جماعة إلى أنّ الأُصول الظاهريّة كقاعدة الطهارة والحلّيّة والاستصحاب

---

(١) التنقيح ١/ ٥٠ ـ ٤٩.

بناء على كونه بناءً عمليّاً على ترتيب آثار المتيقّن لا أصلاً محرزاً وغيرها حاكمة بالنسبة إلى أدلّة الشرائط والأجزاء كقولهﷺ: لاصلاة إلّا بطهور، فإذن قولهﷺ كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر يكون حاكماً على قولهﷺ لاصلاة إلّا بطهور، ومبيّناً لدائرته وأنّه أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة.

وجه ذلك أنّ الحكم بالطهارة مثلاً حكم بترتيب آثارها ومنها الشرطيّة فإذا ضمّ هذا الحكم إلى أدلّة الأجزاء والشرائط يستفاد منه عرفاً أنّ المقصود هو التوسعة في الشرطيّة ومن المعلوم أنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التعبّديّ أتى به مع شرطه إذ الشرط أعمّ من الواقعيّ والظاهريّ وانكشاف عدم الطهارة الواقعيّة لايوجب لانكشاف فقدان العمل لشرطه إذ المفروض أنّ العمل أُتي به مع الطهارة الظاهريّة التي جعلت لها الشرطيّة أيضاً بالأدلّة الحاكمة نعم إذا انكشف عدم الطهارة الواقعيّة ارتفع موضوع الطهارة الظاهريّة من ذلك الحين فلاتبقى الطهارة الظاهريّة مع ارتفاع الجهل وأمّا العمل فقد أُتي به مع شرطه في حال الجهل وهو الطهارة الظاهريّة.

وبعبارة موجزة أنّ الطهارة الواقعيّة كما أنّها شرط في جميع الأحوال بالنسبة إلى العمل كذلك تكون الطهارة الظاهريّة في حال الجهل ما لم‌ينكشف خلاف الطهارة واقعاً شرطاً للعمل، فدائرة شرطيّة الطهارة الظاهريّة محدودة بحدود وجود الجهل بالواقع بخلاف دائرة الطهارة الواقعيّة فلاكشف الخلاف بالنسبة إلى الطهارة الظاهريّة في موضوعها. فالصلاة المأتيّ بها في المشكوك المحكوم بالطهارة واجدة لما هو الشرط واقعاً و حقيقةً لاظاهراً بحيث يمكن كشف الخلاف فيه لأنّ بعد حكومة قاعدة الطهارة صار الشرط أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة ولايقبل ما فرض فيه الشرط أعمّ من الخطأ لأنّ الطهارة الظاهريّة معتبرة واقعاً من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقة إلى الطهارة الواقعيّة.

أورد عليه أوّلاً بالنقوض:

منها: أنّ لازم ذلك هو القول بطهارة الملاقي للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسة أو القول بنجاسة الملاقي للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهارة فيما إذا استصحبت النجاسة.

وأجيب عن ذلك بأنّ القائل بالإجزاء لايدّعي أنّ أصالة الطهارة مثلاً حاكمة على أدلّة النجاسات وأنّها في زمان الشكّ طاهرة بل يقول أنّها محفوظة في واقعيّتها وأنّ ملاقيها نجس حتّى في زمان الشكّ لكن يدّعي حكومتها على دليل شرطيّة طهارة ثوب المصلّي واعتبار أنّه لابدّ أن يكون طاهراً وخلاصة حكومتها أنّ ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشكّ ومن تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها لكن بلسان تحقّق الطهارة ولازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدلّة الشرائط والموانع وعليه فالخلط بين المقامين أوقع المستشكل فيما أوقعه وقد عرفت أنّ الحكومة بين القاعدة ودليل شرطيّة طهارة لباس المصلّي وبدنه لابينها وبين أدلّة النجاسات إذ الحكومة عليها باطلة بضرورة الفقه.(١)

بل يمكن الجواب أيضاً كما في نهاية الأصول بأنّ الحكم الظاهريّ إنّما يثبت مع انحفاظ الشكّ وأمّا بعد زواله فينقلب الموضوع فالملاقي ايضاً يحكم بطهارته مادام الشك واما بعد زواله فيحكم بنجاسة كلّ من الملاقيّ والملاق.(٢)

وبعبارة أُخرى أنّ الحكم بالطهارة مع انحفاظ الشكّ وأمّا بعد زواله فينقلب الموضوع ويتغيّر حكمه من دون حاجة إلى تجدّد الملاقاة فالحكم الواقعيّ وهو النجاسة يسقط عن الفعليّة بوجود الحكم الظاهريّ فيكون الحكم الفعليّ حال جريان

---

(١)راجع تهذيب الأُصول ١/١٩٤.

(٢)نهاية الأُصول ١/١٣١.

الحكم الظاهريّ هو الحكم الظاهريّ فإذا زال موضوع الحكم الظاهريّ صار الواقع فعليّاً فالنجس حال جريان قاعدة الطهارة ليس بنجس فعليّ فإذا ارتفع موضوع قاعدة الطهارة صار فعليّاً فالحكومة بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة تؤثّر في سقوط الواقع عن الفعليّة ولاضير في القول بذلك ولايكون باطلاً بضرورة الفقه لأنّ ذلك هو المقول في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ ولايلزم منه التصويب المحال أو المجمع على بطلانه لأنّ الحكم غير الفعليّ موجود في الواقع.

ولكن مقتضى هذا الكلام هو القول بتغيير الحكم في مثل الصلاة التي تؤتى بها مع الطهارة الظاهريّة أيضاً بعد كشف الخلاف والعلم بأنّ الثوب نجس إذ موضوع الحكم الظاهريّ وهو الجهل بالواقع يرتفع بكشف الخلاف ومع ارتفاع الجهل ينقلب الموضوع ويتغيّر حكمه وتصير الصلاة محكومة بالبطلان كما أنّ الملاقي بمجرّد كشف الخلاف يصير محكوماً بالنجاسة أو بالطهارة عند ظهور الخلاف مع عدم تجدّد الملاقاة.

إلّا أن يقال أن ذلك صحيح لولا حكومة الأُصول الظاهريّة على أدلّة الشروط والأجزاء فمع حكومتها عليها فلاتصير الصلاة محكومة بالبطلان بل هي مجزية لأنّها أُتيت بها مع شرطها حال كون موضوع الحكم الظاهريّ موجوداً والمفروض بعد الحكومة هو شرطيّة الطهارة الظاهريّة أيضاً.

فلا حاجة في الجواب عن النقض المذكور بنفي الحكومة بالنسبة إلى الواقعيّات وتخصيصها بأدلّة الشروط والأجزاء.

ربما يقال: لامجال لحكومة الأُصول الظاهريّة بالنسبة إلى الواقعيّات لأنّها متأخّرة عنها بسبب أخذ الشكّ في موضوعها فمع اختلاف الرتبة يستحيل أن تكون الأُصول الظاهريّة معمّمة أو مخصّصة بالنسبة إلى الواقعيّات. هذا بخلاف ما إذا كانت الأُصول الظاهريّة حاكمة بالنسبة إلى أدلّة الشروط والأجزاء فإنّها معها في رتبة

واحدة.

وأُجيب عن ذلك بأنّه لا مجال لدعوى الاستحالة بعد كون الأحكام مطلقاً سواء كانت ظاهريّةً أو واقعيّةً من الأُمور الاعتباريّة التي لاتضادّ بينها إلّا باعتبار مباديها من الإرادة أو الكراهة أو باعتبار مقام امتثالها فرفع اليد عن فعليّة الأحكام الواقعيّة بسبب حكومة الأُصول الظاهريّة لا استحالة فيه إذ تتعلّق الإرادة بها كذلك ويتمكّن المكلّف من الامتثال للأحكام الظاهريّة بعد سقوط الواقعيّات عن الفعليّة بقيام الأُصول الظاهريّة كما يتمكّن من الامتثال للأحكام الواقعيّة بعد سقوط الظاهريّة بارتفاع موضوعها وفعليّة الواقعيّات وبالجملة فالواقعيّات والظاهريّات لاتجتمعان في الفعليّة فلا استحالة لا من جهة نفس الأحكام ولا من جهة مباديها ولا من جهة الامتثال وعليه فمعنى الحكومة هو توسعة المأمور به و إسقاط الشرطيّة الواقعيّة وجعل فرد طوليّ لما هو المأمور به.

ومنها: أنّ لازم الإجزاء والحكومة هو أنّه لو توضّأ بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة أو استصحابها ثمّ انكشف نجاسته هو الحكم بصحّة الوضوء وعدم وجوب إعادته لأنّ الوضوء مشروط بأن يكون بماء طاهر ومقتضى جريان قاعدة الطهارة أو استصحابها على الحكومة هو التوسعة في الطهارة المشروطة في الماء فمع حكومتها بالنسبة إلى اشتراط الطهارة في الماء وأعمّيّتها من الطهارة الظاهريّة أتى الوضوء بماء طاهر مع وجود شرطه فلا وجه لبطلانه مع أنّ أحداً من الفقهاء لم يلتزم بذلك بل ذهب إلى لزوم إعادة الوضوء.

ويمكن الجواب عنه بما مرّ عن نهاية الأُصول من أنّ حكومة الأُصول الظاهريّة موقوفة على وجود الموضوع وهو الشكّ فإذا انكشف الخلاف و علم بنجاسة الماء ارتفع حكومتها ومع ارتفاع الحكومة لايحكم بطهارة من توضّأ بالماء المذكور، ومع عدم طهارة من توضّأ بذلك الماء لايصحّ إتيان العبادة مع الوضوء المذكور فتجب

إعادة الوضوء. نعم كلّ عبادة أتى بها في حال الشكّ بالوضوء المذكور يحكم بصحّتها لحكومة الأُصول الظاهريّة بالنسبة إلى أدلّة اشتراط العبادة بالطهارة المائيّة.

وممّا ذكر يظهر الجواب أيضاً عن النقض بأمثاله كما إذا غسل ثوبه أو بدنه بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعدة الطهارة أو استصحابها ثمّ انكشف نجاسة الماء فإنّ حكومة الأُصول الظاهريّة على أدلّة اشتراط طهارة الماء في حصول طهارة المغسول تقتضي الحكم بحصول الطهارة للثوب النجس فيما إذا غسل بالمـاء المشكوك طهارته ولكنّه ثابت مع انحفاظ الشكّ فإذا زال الشكّ انقلب الموضوع ومع انقلاب الموضوع لامجال للحكومة فيحكم بنجاسة الثوب الموجود المغسول بالماء الذي كشف نجاسته نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهارة مع الثوب المذكور في حال بقاء الموضوع والشكّ حكم بصحّته لوجود الشرط حال الشكّ حكومةً.

وهكذا يمكن الجواب عن النقض بما «إذا افترضنا أنّ زيداً كان يملك داراً مثلاً ثمّ حصل لنا الشكّ في بقاء ملكيّته فأخذنا باستصحاب بقائها ثمّ اشتريناها منه وبعد ذلك انكشف الخلاف وبان أنّ زيداً لم يكن مالكاً لها فمقتضى الحكـومة هـو الحكـم بصحّة هذا الشراء لفرض أنّ الاستصحاب حاكم على الدليل الواقعيّ وأفاد التوسعة في الشرط وجعله أعمّ من الملكيّة الواقعيّة والظاهريّة مع أنّه لايلتزم بذلك أحد حتّى القائل بالحكومة».

وذلك لأنّ موضوع الحكومة هو الشكّ فمع انـقلاب المـوضوع والعـلم بـعدم مالكيّة البائع لاحكومة نعم لو أتى بعمل عباديّ مشروط بالملكيّة كـملكيّة الثـوب وإباحته في حال الشكّ لكان صحيحاً لأنّ الملكيّة بعد فرض وجود الحاكم أعمّ من الملكيّة الواقعيّة فالعمل أُتي به مع وجود شرطه.

لايقال: مقتضى ما ذكر هو الحكم بصحّة المعاملات المتعاقبة في حـال الشكّ أيضاً لأنّها كانت واقعة في حال الشكّ و حكومة الأُصول الظاهريّة.

لأنّا نقول: أنّ الأعيان المتبادلة بعد ارتفاع موضوع الحكومة حيث تكون موجودة بخلاف الأعمال العباديّة الماضية فلاحاكم على كونها متبادلة بالملكيّة بل مقتضى كشف الخلاف هو بقائها على ملكيّة مالكها الأصليّ كما لايخفى.

فتحصّل أنّ الحكومة ليست مختصّة بأدلّة الشروط بل تجري في الأدلّة الأوّليّة الدالّة على نجاسة الأشياء و طهارتها و حلّيّتها و حرمتها و نحوها و لكنّها تدور مدار بقاء الموضوع و هو الشكّ في الحكم الواقعيّ.

وهكذا يمكن الجواب عن النقض بأنّ لازم الإجزاء هو أنّه لوتوضّأ بماء نجس ظاهراً بالاستصحاب مثلاً ولورجاءً ثمّ انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلاً إذ كما يفرض توسيع الشرطيّة الواقعيّة للطهارة كذلك ينبغي أن يفرض توسيع المانعيّة الواقعيّة للنجاسة.(١)

مع أنّه لم يقل به أحد.

وذلك لأنّ الحكم بالمانعيّة ما دام يكون الموضوع محفوظاً وهو الشكّ وأمّا مع ارتفاع الشكّ و ظهور كون الماء طاهراً في الواقع لايبقى حكم وحيث أنّ الوضوء أتي بالماء المذكور مع قصد القربة و وجود الملاك والمفروض ارتفاع الحكم بالبطلان بارتفاع الموضوع و هو الشكّ يحكم بصحّة الوضوء و بعبارة أُخرى لايخرج بالاستصحاب المذكور الماء الذي يكون طاهراً في الواقع عن الملاك بل هو حال جريان الاستصحاب صار محكوماً و غير فعليّ و مع عدم خروجه عن الملاك و تحقّق الوضوء في هذا الحال و ارتفاع موضوع الحكم لايبقى مانع من فعليّة صحّة الوضوء كما لايخفى.

نعم لوأتى بعمل مشروط بالطهارة في حال جريان الاستصحاب المذكور كان

---

(١) بحوث في علم الأُصول ١٥٩/٢.

مقتضى حكومة الأُصول الظاهريّة على الأحكام الواقعيّة هوالبطلان لأنّ العمل في هذا الحال محكوم بعدم إتيانه مع شرطه كما إذا أتى بعمل مشروط بالطهارة في حال جريان استصحاب الطهارة كان مقتضى الأُصول الظاهريّة هوالصحّة لأنّ العمل في هذا الحال محكوم بإتيانه مع وجود شرطه و هذا هو مقتضى الحكومة فلا تغفل.

وهنا اشكال

و هو كما في المحاضرات أنّ الأحكام الظاهريّة لاتنافي الأحكام الواقعيّة إذالحكم لم ينشأ عن المصلحة في متعلّقه و إنّما نشأعن المصلحة في نفسه و لايجتمعان أيضاً في مرحلة الامتثال لكي لايقدر المكلّف من الامتثال إذ الحكم الظاهريّ إنّما هو وظيفة من لم يصل إليه الحكم الواقعيّ لابعلم وجدانيّ و لابعلم تعبّدي و أمّا من وصل إليه الحكم الواقعيّ فلاموضوع عندئذٍ للحكم الظاهريّ في مادّته فلايجتمعان في مرحلة الامتثال لكي تقع المنافاة بينهما في هذه المرحلة.

و على ضوء هذا الأساس فلو صلّى المكلّف مع طهارة البدن أو الثياب ظاهراً بمقتضى قاعدة الطهارة أو استصحابها و كان في الواقع نجساً فصلاته و إن كانت في الظاهر محكومة بالصحّة و يترتّب عليها آثارها إلاّ أنّها باطلة في الواقع لوقوعها في النجس و عليه فإذا انكشف الخلاف انكشف أنّها فاقدة للشرط من الأوّل و أنّه لم يأت بالصلاة المأموربها واقعاً و أنّ ما أتى به ليس مطابقاً لها فإذن بطبيعة الحال تجب الإعادة أوالقضاء و الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ إنّما يكون عذراً له في تركها مادام بقاء الجهل و الشكّ و أمّا إذا ارتفع و انكشف الحال لم يكن معذوراً في تركها فالأحكام الظاهريّة في الحقيقة أحكام عذريّة فحسب.

وليست أحكاماً في الحقيقة في قبال الأحكام الواقعيّة و المكلّف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها مادام الجهل و إذا ارتفع ارتفع عذره و بعده لايكون معذوراً في ترك الواقع و ترتيب آثاره عليه من الأوّل.

وأمّا حديث حكومة تلك القواعد على الأدلّة الواقعيّة كما تقدمّ ذكره فلايجدي والسبب في ذلك هو أنّ هذه الحكومة حكومة ظاهريّة موقّتة بزمن الجهل بالواقع و الشكّ فيه وليست بحكومة واقعيّة لكي توجب توسعة الواقع أوتضييقه و نتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب آثار الواقع مالم ينكشف الخلاف فإذا انكشف فلا بدّمن العمل على طبق الواقع .. إلى أن قال:

بداهة أنّ لسانها ليس إثبات أنّ الشرط أعمّ منها بل لسانها إثبات آثار الشرط ظاهراً في ظرف الشكّ و الجهل، وعند ارتفاعه وانكشاف الخلاف ظهر أنّ الشرط غير موجود.

ومن هنا يظهر أنّ هذه الحكومة إنّما هي حكومة في طول الواقع و في ظرف الشكّ بالإضافة إلى ترتيب آثار الشرط الواقعيّ عليها في مرحلة الظاهر فحسب و ليست بحكومة واقعيّة بالإضافة إلى توسعة دائرة الشرط وجعله الأعمّ من الواقع والظاهر حقيقة.(١)

يمكن الجواب عنه:

أوّلاً: كما في نهاية الأُصول بأنّه لاريب في أنّ المستفاد من الأدلّة الواردة في الأُصول الظاهريّة كون الصلاة أوالحجّ أو نحوهما بالنسبة إلى هذا المكلّف عبارة عن نفس ما يقتضيه وظيفته الظاهريّة فقوله مثلاًكلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر ظاهر في أنّه يجوز للمكلّف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشيء المشكوك فيه و من جملتها شرطيّتها للصلاة فيكون مفاده جواز إتيان الصلاة في الثوب المشكوك في طهارته و بعبارة أُخرى ليس هذا الكلام إخباراً بالواقع المشكوك فيه و إلاّ لزم الكذب في بعض مصاديقه فيكون المراد منه وجوب ترتيب آثار الطاهر الواقعيّ على الشيء

(١) المحاضرات ٢/ ٢٥٨ ـ ٢٥٦.

المشكوك فيه.

و لأجل ذلك ترى أنّه يتوقّف صحّة هذا الكلام على كون الطهارة ذات آثار بحسب الواقع و من جملة آثارها توقّف الصلاة عليها وحينئذ فهل يكون المتبادر من هذا الكلام أنّ المكلّف يعد إتيانه الصلاة في الثوب المشكوك فيه قد أدّى وظيفته الصلاتيّة و امتثل قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾، أو أنّه عمل عملاً يمكن أن يكون صلاة و أن يكون لغواً و يكون الصلاة باقية في ذمّته؟

لاإشكال في أنّ المتبادر هو أنّ الصلاة في حقّ هذا الشخص عبارة عمّا أتى به وأنّه قد عمل وظيفته الصلاتيّة و أوجد الفرد المأمور به فقوله ﷺ: لاأبالي أبولٌ أصابني أم ماء، لايتبادر منه أنّي لاأُبالي وقع الصلاة منّي أم لا، بل المتبادر منه كون المشكوك فيه طاهراً بالنسبة إلى الشاكّ و أنّ العمل المشروط إذا فعله مع هذه الطهارة الظاهريّة يكون منطبقاً للعنوان المأمور به و أنّ المصلّي فيه يكون من المصلّين لا أنّه يمكن أن لايكون مصلّياً غاية الأمركونه معذوراً في المخالفة.(١)

و إليه يؤول ما في مناهج الوصول حيث قال في توضيح مفاد قاعدة الطهارة و الحلّيّة مفاده جواز ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه بلسان تحقّقه فيفهم منه عرفاً أنّ الصلاة المشروطة بالطهارة يجوز الإتيان بها في حال الشكّ بهذه الكيفيّة و يكون المأتيّ به مع هذه الكيفيّة مصداقاً للصلاة المأموربها و واجداً لما هو شرطها و هو معنى الإجزاء.

لايقال: هذا إذا لم ينكشف الواقع.

فإنّه يقال: لامعنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأنّ الأصل ليس طريقاً للواقع

---

(١)نهاية الأُصول ١/١٢٧.

يطابقه تارة و يخالفه أُخرى مثل الأمارة حتّى انكشف الخلاف.[1]

و ثانياً: بأنّ الحكومة لاتنقسم إلى قسمين ظاهريّ و واقعيّ بل هي منحصرة في الواقعيّ فإذا كان المستفاد من الدليل هو التصرّف في الأدلّة الأوّليّة و لو بالانفهام العرفيّ جمعاً بين الأدلّة و التوسعة في الشروط و نحوها فالحكومة واقعيّة إذ بعد الحكومة يصيرالشرط أعمّ من الواقع فإذا أتى بالعمل مع الشرط التعبّديّ أتى بالواجب مع شرطه واقعاً في حال الشكّ فلذا لاتخلّف له كما لايخفى.

و ثالثاً: أنّ تأخّر الحكم الظاهريّ عن الحكم الواقعيّ لايوجب استحالة التصرّف في الحكم الواقعيّ لأنّ الأحكام الاعتباريّة لايجري فيها ما يجري في التكوينيّات لأنّ الأحكام الاعتباريّة خفيف المؤونة و أمرها بيد معتبرها فيجوز أن يرفع اليد عن فعليّتها أويوسّع فيها فيما إذا قامت الأحكام الظاهريّة فلاتغفل.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّه يكون في مقايسة قاعدة الطهارة مع دليل اشتراط الصلاة بالطهارة احتمالان:

الأوّل: أن يكون تنزيلاً لمشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعيّ بلحاظ عالم الأحكام المجعولة من قبل الشارع والتي منها الشرطيّة فتفيد الحكومة الواقعيّة والتوسعة الحقيقيّة للشرطيّة.

الثاني: أن يكون تنزيلاً للمشكوك منزلة الطاهر بلحاظ الجري العمليّ و الوظيفة في حالات الشكّ و الالتباس و التحيّر و بناء عليه لايثبت الإجزاء لأنّها لاتفيد أكثر من تحديد الوظيفة العمليّة أي التأمين في حالة الشكّ و لاتقتضي سقوط الواقع.

و الظاهر الأولى لألسنة التنزيل كقوله ﷺ: الطواف بالبيت صلاة، و إن كان هو

---

(١)مناهج الوصول ١/٣١٧.

الاحتمال الأوّل أي الحكومة و التوسعة الواقعيّة للأحكام بل لايعقل في أكثر الموارد إلاّ المعنى الأوّل إلاّ أنّه في موارد أخذ الشكّ في موضوع التنزيل كما يحتمل المعنى الأوّل يعقل المعنى الثاني أيضاً و حينئذٍ إن لم نستظهر من نفس أخذ الشكّ و التحيّر في لسان التنزيل إرادة المعنى الثاني و لو بحسب مناسبات الحكم و الموضوع العرفيّة الارتكازيّة فلا أقلّ من الإجمال المنافي لإمكان إثبات الإجزاء بملاك التوسعة الواقعيّة.

و يؤيّد إرادة الاحتمال الثاني في القاعدة ذيل موثّقة عمّار حيث تقول: فإذا علمت فقد قذر، الذي يعني أنّ مجرّد العلم بالقذارة يوجب نفوذ آثار القذارة و مقتضى إطلاقها إنفاذ جميع آثار القذارة حتّى الثابتة قبل العلم بها والتي منها بطلان العمل السابق و لزوم الإعادة و احتمال هذا الإطلاق كاف أيضاً لسريان الإجمال إلى صدرالحديث.(١)

و ذلك لما عرفت من أنّ المتبادر من الأُصول الظاهريّة المجعولة في حال الشكّ لمن أراد امتثال التكاليف الواقعيّة أنّ امتثال التكاليف المشروطة بالطهارة يتحقّق باتيان المشكوك المحكوم بالطهارة و لاينسبق إلى الأذهان أنّ ما أتى به في هذا الحال يمكن أن يكون لغواً و يبقى الواجب على الذمّة.

و ليس ذلك إلاّ معنى الحكومة و لكنّ الحكومة المذكورة تختصّ بظرف الشكّ فلاينافيها ذيل موثّقة عمّار بعد ما عرفت من أنّ الأحكام الواقعيّة لاتزول بقيام الأُصول الظاهريّة الحاكمة عليها و إنّما تزول فعليّتها في هذا الحال و مقتضى ذلك هو نفوذ آثار القذارة بمجرّد العلم من حين ارتفاع الأدلّة الحاكمة بالنسبة إلى ما لم‌يتحقّق الامتثال في حقّه من دون حاجة إلى جعل القذارة وأمّا ما تحقّق الامتثال في حقّه و سقط أمره فلا تأثير للعلم بالقذارة بالنسبة إليه و عليه فلاينافي ذيل موثّقة عمّار مع

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٢/١٦١.

تبادر الصدر في الحكومة بالتقريب المذكور فلاتغفل.

لايقال: إنّ الحكومة المذكورة تتوقّف على كون مفاد الأُصول هو جعل المماثل للأحكام و لكن جعل المماثل ممنوع بعد عدم إمكان تصوير جعل المماثل في العدميّات كاستصحاب عدم الحرمة إذ لامعنى للجعل فيها إذ العدم عدم من دون حاجة إلى جعل و سبب و بعد عدم إمكانه أيضاً فيما إذا لم يكن للموضوع سابقاً أثر شرعيّ كاستصحاب بقاء زيد لجواز التقليد عنه فإنّ جواز التقليد أثر شرعيّ و لكنّه مترتّب على بقائه في الأزمنة المتأخّرة و من المعلوم أنّ في الفرض المذكور لاحكم قبلاً حتّى يمكن جعل مماثله بالأُصول الظاهريّة فمفاد قاعدة الطهارة و نحوها من الأُصول الظاهريّة ليس إلاّ الأمر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الطاهر الواقعيّ مثلاً في الآثار التي يترتّب عليها مادام الشكّ باقياً فإذا زال الشكّ رتّب آثار الواقع و عليه فلامورد للجعل المماثل للأحكام حتّى يكون حاكماً بالنسبة إلى مماثلها.

لأنّا نقول: لافرق في دعوى التبادر المذكور بين كون مفاد الأُصول هو جعل المماثل أو ترتيب الآثار لما عرفت من أنّ أمر المكلّف الذي يكون بصدد إمتثال تكاليفه الواقعيّة بترتيب آثار الطهارة الواقعيّة على المشكوك فيه بلسان تحقّق الطاهر يوجب الانفهام العرفيّ بأنّ الصلاة المشروطة بالطهارة يجوز الإتيان بها في حال الشكّ بهذه الكيفيّة بحيث يكون المأتيّ به مع هذه الكيفيّة مصداقاً للصلاة المأموربها و واجداً لما هو شرطها و هذا هو معنى الإجزاء و لايتوقّف ذلك على جعل المماثل كما لايخفى.

فتحصّل أنّ الأظهر هو حكومة الأُصول الظاهريّة على الأحكام الأوّليّة و أدلّة الشروط والجزئيّة والمانعيّة وقد عرفت تقريب الحكومة بالنسبة إلى قاعدة الطهارة و قاعدة الحلّيّة.

ثمّ إنّ تقريب الحكومة في الاستصحاب بناءً على كونه أصلاً غير محرز كتقريب القاعدتين لأنّ مفاد الاستصحاب كما في تهذيب الأُصول متّحد مع ما مرّ من قاعدتي

الحلّ و الطهارة من حكومتها على أدلّة الشرائط و الموانع قائلاً بأنّ الشاكّ بعداليقين يبني عليه فهو متطهّر في هذا الحال و ليس له أن يرفع اليد عن يقينه أبداً و بعبارة أُخرى أنّ الظاهر من دليله هو البناء العمليّ على بقاء المتيقّن في زمان الشك أو البناء العمليّ وجوب ترتيب آثاره و إن كانت الآثار ثابتة بالأدلّة الاجتهاديّة و الاستصحاب محرز موضوعها تعبّداً لأنّ استصحاب عدالة زيد لايثبت عدا بقاء عدالته و أمّاجواز الطلاق عنده و إقامة الصلاة خلفه فلايثبت بدليل الاستصحاب بل بالكبريات الكلّيّة الأوّليّة التي هي المجعولات الأوّليّة فيكون دليله حاكماً على الأدلّة فيفيد الإجزاء كما مرّ.[1]

إذ أمر من أراد الامتثال للتكاليف الواقعيّة بترتيب آثار المتيقّن يوجب الانفهام العرفيّ بأنّ التكليف يمكن امتثاله بهذه الكيفيّة بحيث يكون المأتيّ به مع هذه الكيفيّة مصداقاً للمأمور به و واجداً لما هو شرطه و من المعلوم أنّه ليس إلاّ معنى الإجزاء كما لايخفى.

وهكذا يكون تقريب الحكومة في قاعدة التجاوز والفراغ بناءً على كونهما من الأُصول الظاهريّة لا من الأمارات فإنّ حكم الشارع كما في نهاية الأُصول لمن شكّ في إتيان جزء من الصلاة بوجوب المضيّ وعدم الاعتناء، ظاهر في أنّ المكلّف الذي كان بصدد امتثال أمره تعالى بالصلاة التي أمر بها جميع المسلمين وشكّ في أثناء عمله أو بعده في إتيان جزء منها، صلاته عبارة عن الأجزاء التي أتى بها وإن كانت فاقدة للجزء المشكوك في إتيانه فهذا العمل الفاقد لجزء من الأجزاء صلاة في حقّ هذا المكلّف لا أنّه عمل لغو.

(١)تهذيب الأُصول ١/١٩٦.

وهذا المكلّف تارك للصلاة بحيث إن استمرّ شكّه إلى حين وفاته كان تاركاً لهذه الصلاة الخاصّة أداءً وقضاءً فكما يستبعد جداً الحكم بكونه تاركاً لهذه الصلاة الخاصّة إن استمرّ شكّه إلى الأبد فكذلك يستبعد الحكم بعدم كون هذا العمل صلاة إن زال شكّه ولو في الوقت... إلخ[١].

وبالجملة ضميمة قاعدة التجاوز والفراغ مع أدلّة الأجزاء والشرائط ونحوهما توجب تبادر الحكومة بالمعنى المذكور حيث استفاد المكلّف القاصد للامتثال أنّ صلاته عبارة عن الأجزاء التي أتى بها وبها يتحقّق الامتثال.

وأمّا حديث الرفع فهو أيضاً من الأحكام الظاهريّة ومفاده يدلّ كما في نهاية الأُصول على رفع كلّ ما لا يعلم حتّى الأحكام الوضعيّة من الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة فمن شكّ في جزئيّة السورة مثلاً كان مقتضى حديث الرفع عدم جزئيّتها وحينئذ فإنّ شكّ أحد في جزئيّتها وتركها بمقتضى الحديث وصلّى مدّة عمره من غير سورة وكانت بحسب الواقع جزءاً فهل يلتزم أحد بكونه تاركاً للصلاة مدّة عمره أو يقال إنّ ظاهر حكم الشارع هو أنّ الصلاة في حقّ هذا الشاكّ عبارة عن سائر الأجزاء غير السورة وإن كان هذا الشاكّ مجتهداً وقلّده كافّة المسلمين فهل لأحد أن يلتزم بكونهم بأجمعهم تاركين مدّة عمرهم للصلاة التي هي عمود الدين[٢]

ويظهر هذا أيضاً من الشيخ ﷺ في رسالة التقيّة حيث استدلّ بحديث الرفع فراجع.

وأمّا ما ذهب إليه شيخنا الاستاذ الأراكي ﷺ من أنّ القاعدة في الجمع بين الدليلين حفظ ظهور مدلول الكلام فيما أمكن.

وإذا فرضنا أنّ الدليل الثانويّ بالنسبة إلى دليل الأثر غير متعرّض له ويكون

---

(١) ج ١٢٨/١.

(٢) ج ١٢٨/١.

مجرّد بيان وظيفة عمليّة لئلا يبقى المكلّف معطّلاً فلا يحمل على الحكومة حفظاً للظهور[١].

ففيه إنّ القرينة الدّالّة على الحكومة هي التي أشار إليه في نهاية الأُصول بقوله فهل يلتزم أحد بكونه تاركاً للصلاة مدّة عمره... إلخ. ومع الحكومة لا مجال لبقاء ظهور المحكوم كي يؤخذ بهما حفظاً لهما.

وعليه فالمتبادر عند العرف من ضميمة حديث رفع الأحكام المذكورة من الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة مع أدلّة الأجزاء والشرائط والموانع هو كون الفاقد صلاة حقيقة حكومة فمع الحكومة المذكورة إذا اكتفى المكلّف بالفاقد أتى بالصلاة التي كانت مأموراً بها حكومة ومع إتيانها لا مجال لبقاء أمرها وليس هذا إلّا معنى الإجزاء كما لا يخفى.

فالأقوى هو القول بالإجزاء في الأُصول الظاهريّة وإليه ذهب السيّد المحقّق البروجرديّ وسيّدنا الإمام المجاهد (قدّس سرّهما) تبعاً لصاحب الكفاية رحمه الله تعالى.

الأمر الثالث: في إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقيناً

ويقع الكلام في جهات متعدّدة:

الجهة الأولى: في إجزاء الأمارات بناءً على الطريقيّة ووجوب ترتيب آثار الواقع

وهنا تقريبات:

التقريب الأوّل: كما في نهاية الأُصول هو أنّ الأمارات كخبر الواحد والبيّنة

(١) رسالة الاجتهاد لشيخنا الأراكيّ ﷺ المطبوعة في آخر كتاب البيع: ٤٤٥/٢.

وأمثالها وإن كانت بلسان حكاية الواقع ولكنّها بأنفسها ليست أحكاماً ظاهريّة بل الحكم الظاهريّ عبارة عن مفاد دليل حجيّة الأمارة الحاكمة بوجوب البناء عليها ولسان أدلّتها هي بعينها لسان أدلّة الأصول.

وبعبارة أخرى فرّق بين ما تؤدّي عنه الأمارة وتحكيه وبين ما هو المستفاد من دليل حجّيّتها فإنّ البيّنة مثلاً إذا قامت على طهارة شيءٍ كانت هذه البيّنة بنفسها حاكية للواقع جعلها الشارع حجّة أم لا.

ولكنّ الحكم الظاهريّ في المقام ليس هو ما يحكيه البيّنة (من الطهارة) بل الحكم الظاهريّ و عبارة عن حكم الشارع بوجوب العمل على طبقها وترتيب آثار الواقع على مؤدّاها.

وظاهر ما دلّ على هذا الحكم هو قناعة الشارع في امتثال أمره الصلاتيّ مثلاً بإتيانها فيا قامت البيّنة على طهارته ولازم ذلك سقوط الطهارة الواقعيّة من الشرطيّة في هذه الصورة وكذلك إذا دلّ خبر زرارة مثلاً على عدم وجوب السورة كان قول زرارة حاكياً للواقع جعله الشارع حجّة أم لا.

ولكنّ الحكم الظاهريّ ليس عبارة عن مقول زرارة بل هو عبارة عن مفاد أدلّة حجيّة الخبر أعني حكم الشارع ولو إمضاءً بوجوب ترتيب الآثار على ما أخبر به الثقة.

فلو انحلّ قوله صدّق العادل مثلاً بعدد الموضوعات كان معناه فيا قام خبر على عدم وجوب السورة (يا أيّها المكلّف الذي صرت بصدد امتثال الأمر الصلاتيّ ابنِ على عدم وجوب السورة).

وظاهر هذا هو أنّك إذا صلّيت بغير سورة فقد امتثلت الأمر بالصلاة وكان

عملك مصداقاً للمأمور به[(١)].

ولا فرق فيما ذكر بين إن قلنا بجعل المماثل للواقع أو لم نقل لأنّ مرجع الأوّل أيضاً إلى وجوب ترتيب آثار الواقع فلا تغفل.

وبالجملة فالحكم بترتيب آثار الواقع في موارد الأمارات والطرق يكفي في الحكومة والإجزاء لظهور الحكم المذكور لمن كان بصدد الامتثال في تحقّق الامتثال بها والحكم بترتيب آثار الواقع متحقّق في موارد الأمارات والطرق بقيام أدلّة حجّيّتها إذ لا معنى لاعتبارها إلّا الحكم بترتيب آثار الواقع عليها ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاعتبار تأسيسيّاً أو امضائيّاً فإنّ العقلاء يحكمون بتبعيّة الأمارات وترتيب آثار الواقعيّات بقيامها فإذا أخبر الثقة بحدوث أمر يحكمون بلزوم الاعتماد عليه وترتيب آثار الواقع عليه والشارع أمضى ذلك منهم فيؤول إمضائه إلى الحكم بترتّب الآثار كالتأسيس فلا فرق بينهما في ذلك ولا يتفاوت في إفادة أدلّة الحجّيّة لترتيب آثار الواقع بين أن يكون الحجّة أصلاً ظاهريّاً أو أمارة ظاهريّة.

وعليه فالاختلاف بين الأُصول والأمارات ليس إلّا من جهة أنفسها فإنّ الأمارة حاكية دون الأُصول وأمّا من حيث دليل الحجّيّة فلا اختلاف بينهما والمعيار في الإجزاء هو دليل حجّيّتها لا أنفسها فحكاية الأمارات عن الواقعيّات دون الأُصول لا تضرّ بالانفهام العرفيّ الحاصل من اعتبار الأمارات لمن أراد الامتثال في قناعة الشارع في امتثال أمره الواقعيّ بإتيان الأمارات.

ولذلك قال في نهاية النهاية: نعم لسان الأمارات هو الكشف والحكاية عن تحقّق الشرط الواقعيّ لكن لسان صدق الأمارة لا يختلف عن لسان دليل الأُصول فإنّ كلّ منهما موسّع لدليل الواقع أو مضيّق له ومجرّد أنّ أحدهما بلسان الأخذ بأحد

---

(١) ج١/١٣٢.

الاحتمالين معيّناً تعبّداً والآخر بلسان الأخذ بالاحتمال الموافق للأمارة مراعاة لكشفها لا يصلح فارقاً فيما هو المهم(١).

الإشكال الأوّل

أُورد عليه أوّلاً بما في مناهج الوصول من أنّ الأمارة تارة تكون عقلائيّة ولم يرد من الشرع أمر باتّباعها ولكن استكشفنا إمضائها من عدم الردع وأخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشاديّ منه باتّباعها وثالثة تكون تأسيسيّة شرعيّة.

وظاهر عنوان القوم خروج الفرض الأوّل عن محطّ البحث بل الثّاني أيضاً لأنّ الأمر الإرشاديّ لم يكن أمراً حقيقة.

والتحقيق عدم الإجزاء في الأمارات مطلقاً أمّا في الفرضين الأوّلين فلأنّ المتبع فيهما هو طريقة العقلاء لعدم تأسيس للشارع ولا إشكال في أنّهم إنّما يعملون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع مع حفظه على ما هو عليه من غير تصرّف فيه وانقلاب عمّا هو عليه ومع تبيّن الخلاف لا معنى للإجزاء بالضرورة.

وأمّا إذا كانت الأمارة تأسيسيّة فلأنّ معنى الأمارة هو الكاشف عن الواقع وإيجاب العمل على طبقها إنّما هو لمحض الكاشفيّة عن الواقع المحفوظ من غير تصرّف فيه وانقلاب وإلّا لخرجت الأمارة عن الأماريّة.

وما قد يقال إنّ لسان دليل الحجيّة في الأمارات والأُصول سواء ـ وهو وجوب ترتيب الأثر عملاً على قول العادل فمقتضى قوله صدّق العادل هو التصديق العمليّ وإتيان المأمور به على طبق قوله وهو يقتضي الإجزاء كما يأتي في الأُصول ـ غير تامّ لأنّ إيجاب تصديق العادل لأجل ثقته وعدم كذبه وإيصال المكلّف إلى الواقع المحفوظ كما هو كذلك عند العقلاء في الأمارات العقلائيّة ولا يفهم العرف والعقلاء من مثل هذا

---

(١) ج١/١٢٧.

الدليل إلّا ما هو المركوز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه بخلاف أدلّة الأصول...

وبالجملة إنّ الاجزاء مع جعل الأمارة وإيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متنافيان لدى العرف والعقلاء هذا من غير فرق فيما ذكرنا بين الأمارات القائمة على الأحكام أو الموضوعات[١].

يمكن أن يقال: إنّ دعوى المنافاة بين الإجزاء وبين إيجاب العمل على طبقها غير مسموعة بعدما عرفت من أنّ الحكم بترتيب آثار الواقع على ما قامت عليه الأمارة ظاهر في تحقّق الامتثال بإتيان المؤدّى فإذا قال الشارع صدّق العادل لمن كان في صدد امتثال الأحكام المعلومة بالإجمال ولم يحصل له بقيام خبر العادل علم أو اطمئنان شخصي بالواقع تبادر إلى الأذهان أنّ التصديق العمليّ والإتيان بمؤدّىٰ قول زرارة يكفي في امتثال الأحكام المعلومة بالإجمال كما تبادر ذلك إلى أذهانهم فيما إذا قال له عند قيام أصل من الأصول الظاهرية رتّب آثار الواقع على ما قام الأصل عليه.

ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ المكلّف الذي كان بصدد الامتثال بالتكاليف الواقعيّة لم يصل في كلا الموردين إلى الواقعيّات إذ كما لا تحكي الأُصول الظاهريّة عن الواقع كذلك لا تحصل بقيام الأمارات علم واطمئنان بالواقعيّات فالمكلّف متحيّر في مقام الامتثال في كلا الموردين فالشارع بإيجاب العمل بهما في المقامين سهّل الأمر عليه وأخرجه من التحيّر والانفهام العرفيّ من إيجاب العمل بهما في المقامين هو قناعة الشارع في امتثال الواقعيّات بإتيان ما قامت عليه البيّنات والأمارات والأُصول.

ومجرّد كون الأمارات كاشفة بنحو ناقص عن الواقعيّات دون الأُصول

---

(١) ج١/٣١٦ ـ ٣١٥.

الظاهريّة لا يوجب تفاوتاً في التبادر المذكور والانفهام العرفيّ لأنّ في كليهما يحتاج المكلّف إلى إعداد الشارع وإمداده فمن الممكن أن يرشده الشارع إلى الإتيان بالأمارة والإعادة عند كشف الخلاف وأن يأمره بإتيانها مع الاكتفاء بها والحكم بتحقق الامتثال بما قام عليه كشف ناقص فلا وجه لدعوى المنافاة والاستحالة.

فإذا أمكن الأمر بإتيانها مع الاكتفاء بها فلا تكون دعوى تبادر ذلك وانفهامه العرفيّ فيما إذا أمر المكلّف المتحيّر في مقام الامتثال مجازفة.

والشاهد على عدم المنافاة وإمكان الإجزاء هو صحّة تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن يقول:

اعملوا بها فإن كانت مخالفة للواقع أقبلها مكانها ولا حاجة إلى الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه كما يصحّ تصريحه بذلك عند جعل الأُصول الظاهريّة.

ثمّ لا فرق فيما ذكر من إمكان الإجزاء وعدم منافاته مع جعل الأمارة وإيجاب العمل على طبق الأمارة بين أن يكون الأمارات تأسيسيّة أو إمضائيّة.

فإنّ الإمضاء إمّا يكون من باب الإرشاد إلى الطريق العقلائيّ وفي هذه الصورة ليست دائرة الإمضاء أزيد من دائرة الممضى فإذا ظهر التخلّف لا مجال للإجزاء.

وإمّا يكون من باب قبول ما قامت عليه الأمارات العقلائيّة مكان تكاليفه الواقعيّة فهو يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء فإذا ظهر التخلّف كان مقتضى قبوله هو الإجزاء.

وبالجملة الطرق والأُمارات العقلائيّة قابلة لإمضاء الشارع إيّاها موسّعة أو مضيّقة فإذا ضمّ الإمضاء المذكور لتسهيل الأمر على المكلّف الذي كان بصدد امتثال الواقعيّات. أفاد الإمضاء المذكور إجزاء الإتيان بما أمضاه الشارع ولو لم يكن للعقلاء حكم بعد كشف الخلاف، هذا غير ما إذا ورد من الشارع أمر بعنوان الإرشاد المحض فإنّه تابع لحكم العقلاء كما لا يخفى وعليه فالإمضاء لا ينافي الإجزاء.

الاشكال الثاني

وأُورد عليه ثانياً بما في نهاية الدراية من أنّ لسان الدليل حيث إنّه مختلف فلا محالة يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعدة الطهارة أو بدليل الأمارة ومن الواضح أنّ مفاد قوله عليه السلام كلّ شيءٍ طاهر أو حلال هو الحكم بالطهارة أو الحليّة ابتداءً من غير نظر إلى واقع ما يحكي عنه والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وإنشاء لأحكامها التكليفيّة والوضعيّة ومنها الشرطيّة فلا محالة يوجب ضمّه إلى الأدلّة الواقعيّة التوسعة في الشرطيّة ومثله ليس له كشف الخلاف لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه.

بخلاف دليل الأمارة إذا قامت على الطهارة فإنّ معنى تصديقها وسماعها البناء على وجود ما هو شرط واقعاً فيناسبه إنشاء أحكام الشرط الموجود كجواز الدخول في الصلاة لا إنشاء الشرطيّة إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهارة الثابتة شرطيّتها واقعاً بدليلها المحكي عنها لا الحكم بالطهارة ابتداءً فإذا انكشف عدم الطهارة واقعاً فقد انكشف وقوع الصلاة بلا شرط.

فإن قلت: بناءً على ذلك يكون حال الاستصحاب حال الأمارة فإنّ مفاد دليله البناء على بقاء الطهارة الواقعيّة المتيقّنة سابقاً مع أنّه حكم الإمام عليه السلام بعدم الإعادة في صحيحة زرارة تعليلاً بحرمة نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها فيعلم منه إنّ التعبّد ببقاء الطهارة تعبّد بشرطيّتها.

قلت: الفرض قصور التعبّد بوجود ما هو شرط واقعاً عن الدلالة على التعبّد بالشرطيّة لا منافاته له مضافاً إلى أنّ مجرّد التعبّد بالوجود والبقاء لا قصور له عن إفادة الإجزاء بل التعبّد في الأمارة حيث كان على طبق لسان الأمارة الحاكية عن وجود الشرط وكان عنوانه التصديق بوجود ما هو الشرط فلذا كان قاصراً عن إفادة أزيد من التعبّد بآثار الشرط الموجود واقعاً كجواز الدخول معه في الصلاة المتفرّع

على وجوده خارجاً لا الشرطيّة الغير المتفرّعة على وجود خارجاً لمكان وجوب الصلاة عن طهارة وجدت أم لا كما لا يخفى ومن الواضح أنّه ليس في مورد الاستصحاب حسبما هو المفروض شيء حتّى يتبعه لسان دليله وإنّما الموجود في ثاني الحال مجرّد الشكّ في الطهارة كما في مورد قاعدة الطهارة[1].

ولا يخفى عليك أنّ بعد الاعتراف بعدم منافاة التعبّد بوجود ما هو شرط واقعاً مع الدلالة على التعبّد بالشرطيّة وإفادة الإجزاء لا وجه لدعوى قصوره عن إفادة أزيد من التعبّد بآثار الشرط الموجود واقعاً كجواز الدخول معه في الصلاة المتفرّع على وجوده خارجاً لما عرفت من أنّ الحكم الظاهريّ في المقام هو أدلّة اعتبار الأمارات الحاكمة بوجوب العمل على طبقها وترتيب آثار الواقع على مؤدّيها لا نفس الأمارة وظاهر ما دلّ على هذا الحكم في كلا المقامين هو البناء على الوجود والتعبّد به ومقتضى البناء عليه والتعبّد به مع عدم حصول العلم أو الاطمئنان بوجوده هو ترتيب جميع آثار الواقع عليه ومن جملتها الشرطيّة والمتبادر من ذلك هو قناعة الشارع في امتثال أمره الصلاتيّ مثلاً بإتيانها فيما قامت البيّنة على طهارته ولازم ذلك هو تعميم الشرطيّة وكفاية الطهارة الظاهريّة.

وقناعة الشارع في امتثال أمره الصلاتيّ بإتيانها بلا سورة فيما قام خبر عدل على عدم وجوب السورة ولازم ذلك سقوط السورة عن الجزئيّة وهكذا.

ومجرّد كون التعبّد في الأمارة على طبق لسان الأمارة الحاكية عن وجود الشرط أو عدم الجزء وكون التعبّد في الأصول على طبق أحد الاحتمالين لا يوجب الفرق في مفاد أدلّة اعتبارها فإنّ لسان دليل الأمارة كلسان دليل الأصل هو التعبّد بالوجود لا التعبّد بالموجود لعدم الفراغ عنه مع قطع النظر عن أدلّة الاعتبار.

---

(١) ج ٢٣٩/١.

فلا يختصّ الآثار بمثل جواز الدخول في الصلاة وعليه فلسان دليل الأمارة والأصل كلاهما موسّعان ومضيّقان بالنسبة إلى الشروط والأجزاء وغيرهما لظهور الحكم بوجوب ترتيب آثار الواقع على وجود الشرط وعدم جزئيّة السورة لمن كان بصدد امتثال الواقعيّات في تحقّق الامتثال بها وقناعة الشارع بها ومقتضاه هو التوسعة والتضيّق في الشروط والأجزاء والمانعيّة كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان مفاد الدليل في الأمارات مناسباً لإنشاء أحكام الشرط الموجود من جهة لسان الأمارة ففي الاستصحاب الذي هو التعبّد بوجود ما كان قاطعاً به من وجود ما هو شرط واقعاً أيضاً كذلك لأنّ لسان الاستصحاب إبقاء ما قطع به وهو مشابه للسان الأمارة فتدبّر جيّداً.

ففي المقامين تؤول أدلّة الاعتبار إلى التعبّد بترتيب آثار الواقع على ما لم يحرز أنّه بواقعيّ ومن المعلوم أنّ آثار الواقع لا تختصّ بغير الشرطيّة فتشمل الشرطيّة أيضاً ومقتضى الشمول هو التوسعة والتضيّق كما مرّ في الأصول الظاهريّة.

لا يقال إنّ دلالة أدلّة الاعتبار على التعبّد بترتيب آثار الواقع على ما لم يحرز أنّه بواقعيّ والالتزام بالأجزاء صحيحة إذا قلنا بحجّيّة الأمارات شرعاً وبثبوت جعل في الأمارات تعبّداً حتى يمكن أن تكون أدلّتها ناظرة إلى الأدلّة الواقعيّة الواردة في تحديد الأجزاء والشرائط والموانع وموجبة لتوسعتها أو تضيّقها.

وأمّا إذا لم نقل بذلك وقلنا بأنّ حجيّتها إمضائيّة ومعناها ليس إلّا عدم ردع الشارع عن بناء العقلاء فإثبات الإجزاء على هذا المبنى مشكل والسرّ في ذلك هو عدم كون دليل حجّيّتها ذا لسان بالنسبة إلى الواقع إذ لا لسان للعمل والبناء.

لأنّا نقول: أنّ السيرة والبناءات وإن لم يكن بابها باب الألفاظ ولكن مبنيّة على إلقاء احتمال الخلاف عند قيام الطرق والأمارات بحيث لو فرض التعبير عنها في مقام اللفظ والبيان لكان كذلك:

خذ الطرق والأمارات وألقِ احتمال خلافها ورتّب آثار الواقع على ما قامت عليه الطرق والأمارات ومن المعلوم أنّ البناء الذي يؤول إلى ذلك لسانه لسان الحكومة على أدلّة الإجزاء والشرائط والموانع بالتوسعة والتضييق ولذلك نرى تقدّم الأمارات على الأُصول وليس ذلك إلّا لحكومتها عليها ومقتضى إمضاء الشارع إيّاها في مقام امتثال تكاليفه الواقعيّة هو الإجزاء كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده بعض الأكابر دام ظلّه من أنّ تعليل عدم الإعادة عند تخلّف الطهارة في صحيحة زرارة بوجود الحجّة حال العمل وهي الاستصحاب هو جواز الاكتفاء بالأمارات بطريقة أولىٰ ومخالفة الحجّة للواقع بالانكشاف المتأخّر عن العمل غير ضائرة ولذا علّل بعدم النقض بالشكّ مع أنّ الإعادة بعد الانكشاف نقض باليقين فيعلم منه كفاية كونه نقضاً بالشكّ حال العمل في عدم الإعادة بعد الانكشاف فالتعليل بالاستناد إلى الحجّة حال العمل وكفايته عن العمل بعد كشف الخلاف يعمّم مورد هذا التعبّد المحتمل وأنّه آتٍ في كلّ عمل بحجّة شرعيّة ولا يختصّ بالاستصحاب، لأنّ حاصل التعليل أنّك حيث كان لك طريق إلى الواقع تعبّد حال العمل فلا إعادة عليك بعد كشف الخلاف إلى أن قال تماميّة استدلال الإمام عليه السلام للحكم بعدم الإعادة بالاستصحاب تبنيته على ارتكاز ذلك في العمل بالظنّ المعتبر فإنّه لا ارتكاز إلّا في الحالة لو لم يكن أعمّ من ذلك أعني العمل بحجّة شرعيّة كما قدّمناه وعلى أيّ فلا اختصاص له بغير الأمارات[1].

التقريب الثاني لإجزاء الأمارات والأُصول كما هو المحكيّ عن الميرزا الشيرازيّ قدس سره هو أن يقال لمّا كان من الضروريّ حينئذٍ أن يقبح على الشارع الترخيص في العمل بمقتضاها والأمر بذلك لمجرّد مصلحة الطريقيّة والإيصال مع تمكّن

---

(١) راجع مباحث الأُصول: ١ / ٣٧٢ ـ ٣٧٤.

المكلّف من تحصيل الواقع علماً ضرورة وقوع التخلّف فيها ومعه يكون ترخيص العمل بها في مقام الامتثال وجعلها طريقاً له مع التمكّن من تحصيل الواقع نقضاً للغرض وتفويتاً للمصلحة الواقعيّة على المكلّف وهذا مناف للطف والحكمة بالضرورة فلابدّ من أن يكون أمره بالعمل بها مع التمكّن من تحصيل الواقع على أحد الوجهين.

أحدهما: أن يكون ذلك لقيام مصلحة قائمة بنفس العمل بها والسلوك على مقتضاها بحيث لا يكون لمن قامت هي عنده واقع سوى العمل بها وذلك وإن كان في نفسه أمراً ممكناً وعلى تقديره يكون العمل بها مقتضياً للإجزاء جدّاً لكونه واقعاً أوّلاً (أوّليّاً) لمن قامت هي عنده إلّا أنّه قد علم بالضرورة عندنا عدم وقوعه فإنّه عين التصويب الباطل عندنا هذا مضافاً إلى ظهور أدلّة اعتبارها في أنّ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيّة لا الموضوعيّة.

وثانيهما: أن يكون لأجل مصلحة في العمل بها لا تنافي اعتبارها على وجه الطريقيّة ولا تؤثّر في مصلحة ذي الطريق أصلاً ولا في ارتفاع الخطاب عنه بل تكون بحيث تكافىء مصلحته على تقدير فوته على المكلّف بسبب العمل بتلك الطرق على وجه تجبرها حينئذٍ بمعنى أنّ كلّ ما فات على المكلّف من مصلحته بسبب العمل بتلك الطرق لابدّ أن تكون هي جابرة لذلك المقدار الفائت من تلك المصلحة ومتداركة إيّاه فإنّ هذا المقدار من المصلحة في العمل بتلك الطرق مصحّح لتجويز العمل بها مع التمكّن عن إدراك الواقع جدّاً ولا يجب أزيد منه قطعاً وهذا هو المتعيّن في كيفيّة نصب هذه الطرق لكونه هو الموافق لاعتبارها على وجه الطريقيّة.

وهذا هو المتعيّن في كيفية نصب الأمارات أيضاً إذ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيّة لا غير وقس عليها الحال في الأُصول العمليّة الشرعيّة المجعولة من الشارع في مقام الشكّ مطلقاً من غير اعتبار عدم التمكّن من تحصيل الواقع كالاستصحاب بناءً

على اعتباره من باب التعبّد فإنّ الأمر بمقتضى الحالة السابقة مع التمكّن من تحصيل الواقع نظير الأمر بالطرق أو الأمارات مع التمكّن من تحصيله فلابدّ فيه أيضاً من اعتبار مصلحة مصحّحة للأمر به حينئذٍ لا تنافي هي طريقيّة مؤدّاه ومرآتيّته للواقع فإنّ أمره بالعمل بمقتضى الحالة السابقة إنّما هو لأجل أنّه حكم بكون المشكوك هو الذي كان في السابق فإنّ أمره بالصلاة مع الطهارة المستصحبة إنّما هو لأجل حكم بأنّها هي الصلاة مع الطهارة الواقعيّة الحاصلة سابقاً[1].

حاصله أنّ ترخيص الشارع لسلوك الأمارات والأصول في حال التمكّن من العلم ولزوم تفويت المصالح الواقعيّة في بعض الموارد من دون تداركها قبيح وخلاف الحكمة.

ومجرّد المصلحة الطريقيّة والإيصال مع السهولة لا يكفي لرفع القبح بل يحتاج رفع القبح إلى جعل المصلحة في المتعلّق وهو على قسمين:

أحدهما أن يجعل المصلحة في المؤدّى بحيث ينقلب الواقع إلى المؤدّى ولا يبق لمن قامت هي عنده واقع سوى العمل بها وهو وإن أمكن إلّا أنّه تصويب باطل عندنا.

وثانيهما: أن تجعل المصلحة في العمل بالطريق الذي لم يصب على وجه تجبر المصلحة الفائتة فلا يكون الترخيص حينئذ قبيحاً.

فهو ينتهي من ناحية هذه المقدّمات إلى جبران المصالح الواقعيّة فيما إذا خالفت الطرق والأمارات والأصول ومع جبرانها سقط أمر الخطابات الواقعيّة ومع سقوط أمرها تحقّق الإجزاء كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: أنّ مصلحة الجعل وإن لا تكفِ لجبران المصالح الفائتة بل

---

(١) تقريرات الميرزا الشيرازي: ج٢/١٧٧ ـ ١٧٥.

يحتاج في رفع القبيح إلى جعل المصالح في العمل بالمؤدّى ولكنّه فيما إذا كان تفويت المصالح ثابتاً ومحققاً كما إذا تخلّفت الأمارات والأُصول ولم يلتفت إليها أصلاً إلى آخر عمره.

وأمّا إذا التفت في الوقت أو خارجه فلم تفت المصالح الواقعيّة لتمكّنه من الإتيان بها بالإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه ففي هذه الصورة لا يكون الاكتفاء بمصلحة الجعل خلاف الحكمة.

اللّهم إلّا أن يقال بأنّه: لا تفصيل في الأمارات والأُصول فإن كان اعتبارها موجباً لجعل المصلحة في المتعلّق فيما إذا لم يكشف الخلاف ففي غير هذه الصورة أيضاً كذلك وإن لم يكن كذلك في صورة انكشاف الخلاف ففي صورة عدم الانكشاف أيضاً كذلك فلا تفصيل فتأمّل.

هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار الأُصول في الشبهات الحكميّة يكون بعد الفحص والتتبع وعدم الظّفر بالبيان فمع التمكّن من العلم والعلميّ لا مجال لها لأنّ الأصل دليل حيث لادليل ومع التمكّن من العلم فلا مجال لها كما لا يخفى.

وأمّا ما يقال من أنّ الإجزاء بملاك الوفاء غير معقول إذ لا يتصوّر ذلك إلّا بإحداث المصلحة المتسانخة مع مصلحة الواقع في المتعلّق ولازم المسانخة انقلاب الإرادة الواقعيّة إلى إرادة أخرى متوجّهة إلى مؤدّى الأمارة وهو من أنحاء التصويب الباطل عقلاً ونقلاً ففيه أنّ ذلك فيما إذا لم يكن اعتبار الأمارات على وجه الطريقيّة وأمّا إذا كان اعتبارها على الوجه المذكور فالواقع محفوظ وإنّما المصلحة للمخالفة معه، فلا تغفل.

وأيضاً لا مجال للإيراد عليه بأنّ الدليل المذكور على الإجزاء يتمّ لولا احتمال المصلحة في الجعل لما مرّ من أنّ مصلحة التسهيل في الجعل مع التمكّن من العلم وتفويت المصالح الواقعيّة لا ترفع قبح الترخيص ولعلّ لذلك تأمّل فيه المورد كما يظهر

من تعليقة السيّد الفقيه الگلپايگاني‌ﷺ على الدرر[١].

التقريب الثالث: وهو أنّ دليل الأمارة وإن لم يفد الإجزاء إلّا أنّ موردها دائماً من موارد حديث الرفع حيث أنّ الواقع الذي أخطأت عنه الأمارة مجهول فيأتي الإجزاء من حيث انطباق مورد حديث الرفع الحاكم على الأدلّة الواقعيّة على موارد الأمارات.

لا يقال: لا مجال لحديث الرفع مع وجود الحجّة فكيف يمكن التمسّك بالأصل مع قيام الحجّة على العدم حال عدم كشف الخلاف؟

لأنّا نقول ـ كما أُشير إليه في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ‌ﷺ ـ: ليس الغرض جريان حديث الرفع مع وجود الحجّة على العدم بل الغرض أنّ المجهول وهو الحكم الواقعيّ حيث أنّ الغرض منه أو دخله في الغرض ليس بفعليّ فلذا رفع حكمه وإن كان الدليل على رفعه محكوماً بدليل الأمارة.

أُورد عليه المحقّق الإصفهانيّ‌ﷺ بأنّ الظاهر من المجهول وممّا لا يعلمون هو ما جهل حاله رأساً وما هو غير المعلوم بنفسه فلا يعمّ ما قامت الحجّة على عدمه فلا يتّحد مع مورد الأمارة مصداقاً[٢].

وعليه فلا يكون مورد الأمارة مشمولاً لحديث الرفع ولادليل على رفع حكم المجهول واقعاً ولو بعدم فعليّة موجبه، لأنّ دليل الأمارة علم تعبّديّ بعدمه.

فالواقع مع قيام الأمارة معلوم العدم لا غير معلوم بنفسه أو مجهول حاله رأساً حتّى يكون من موارد حديث الرفع وعليه فلا مجال لدعوى أنّ الفرض منه ليس بفعليّ وبسببه يكون الحكم مرفوعاً وإن كان الدليل على رفعه محكوماً بدليل الأمارة لما عرفت من عدم مورد الأمارة شمولاً لحديث الرفع أصلاً.

---

(١) ج١/١٢٥.

(٢) ج١/٢٤٢.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ عنوان ما لا يعلمون في قولهﷺ: «رفع عن اُمتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما أُكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطرّوا إليه».

الحديث ناظر إلى الواقع وكأنّ الشارع قال: ما لا يصل إليه الناس بالعلم الحقيقيّ مرفوع عنهم وهو يجتمع مع علمهم بالخلاف أو جهلهم كما أنّ الخطأ عنوان لوحظ بالنظر إلى الواقع فيجتمع مع العلم بعدم وجوب فعل فتركه فإنّ الحديث يشمله.

وبالجملة فرق بين أن يقال: ما جهلتم به وشككتم فيه فهو مرفوع وبين أن يقال: ما لا يعلمون مرفوع فالأوّل ظاهر فيما جهلتم به رأساً ويكون مفاده منحصراً في الأصل ولا مجال له مع الأمارة كما عرفت ولكنّ الثاني أعمّ من الأوّل ويكون مورد الجهل رأساً أحد موارده لأنّه فيه لم يعلم بالواقع كما أنّه كذلك فيما إذا كان جاهلاً مركّبا فإنّه مع تخيّله عالماً بالواقع لم يعلم بالواقع حقيقة ولم يصل إليه فيشمله عنوان ما لا يعلمون.

وهكذا فيما إذا قامت أمارة على العدم لم يصل أيضاً إلى الواقع ولم يعلم به وإن حكم في حقّه بقيام الأمارة على العدم أنّه عالم بالواقع وواصل إليه تعبّداً فإنّه مع ذلك يشمله عنوان ما لا يعلمون بعد اختصاصه بما إذا لم يعلم به حقيقة.

وبعبارة أخرى: حديث الرفع لم يكن لسانه مقيّداً بصورة الشكّ حتى لا يشمل الجاهل المركّب ومن قامت عنده أمارة على العدم بل هو مطلق ويشمل الموارد الثلاثة.

ألا ترى أنّا إذا رأينا جمعاً ذهبوا للتفحّص عن شيءٍ وبعد الرجوع ادّعى أحدهما أنا أعلم بأنّه ليس في الدار الشيء الفلاني وادّعى الثاني أنا أسمع من العدول أنّه ليس في الدار شيء وقال الثالث: أنا أشكّ في كونه هناك وعدمه ونحن علمنا

بوجوده هناك وقلنا إنّهم لا يعلمون بوجوده هل يجوز حينئذٍ أن يقال: إنّ قولنا لا يعلمون لا يشمل الأوّل أو لا مورد له في الثاني.

ومن المعلوم أنّه لا مجال لإنكار الشمول بعد معلوميّة وجوده وحكم وجداننا بشموله إذ كلّهم لايعلمون بوجود الشيء المذكور ودعوى ظهوره في الثالث لا مجال لها وهكذا نقول في المقام أنّ قول الشارع من باب الامتنان على الأمّة الذين يختلفون في إدراك الواقع إذ يشكّ بعضهم ويجهل به ويعلم بعضهم بعدم شيء في الواقع وتقوم الأمارة أو الطرق على عدمه في الواقع لبعض آخر في قبال بعض يدرك الواقع ويصل إليه رفع عن أمّتي ما لا يعلمون يشمل جميع الأصناف عدا من أدرك الواقع ووصل إليه كما هو مقتضى تعميم الامتنان ولا وجه لتخصيصه ببعض دون بعض مع إطلاق الكلام كما لا وجه لدعوى الظهور والإنصراف لأنّه بدويّ.

ولكنّ التحقيق أنّ لازم ما ذكر هو جريان حديث الرفع مع الأمارات سواء خالفت الواقع أو وافقته لأنّ بقيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقيّ بالواقع فالواقع غير معلوم وهو يجتمع مع قيام الأمارات.

ومقتضاه هو رفع الأحكام الواقعيّة بعدم فعليّة موجبها وهو أغراضها وهو يناقض مع الأمارات الدالّة على وجود الأحكام الواقعيّة وهو ضروريّ البطلان ولم يقل به أحد وخلاف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات ولو بملاكه وذلك ناشئ من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم حقيقة مع أنّ الموافق للتحقيق هو أنّ المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلّة البراءة هو عدم الحجّة وعليه فيكون مفاد قوله رفع ما لا يعلمون رفع ما لا حجّة عليه سواء كانت موافقة أو مخالفة فلا يشمل مورد قيام الأمارات مطلقاً سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له لأنّ بقيامها قامت الحجّة فلا يبقى موضوع له وعليه فيختص مورد البراءة بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه أو مجهولاً حاله برأسه

كما أفاده المحقق الإصفهانيّ﵀ والقول إنّ حديث الرفع جار بحسب الواقع ونفس الأمر مع عدم مطابقة الأمارة للواقع لمكان انحفاظ موضوعه كما عرفت لكنّ المكلّف عند قيام الأمارة وعدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقة أو حكماً فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث غير مشمول له فلا يجري الحديث في حقّ نفسه وهذا معنى الحكومة وبعد انكشاف الخلاف وارتفاع الحجاب يعلم بأنّ اعتقاده السابق كان خطأً وكان هو داخلاً في عمومه كالشاكّ فالحكومة حكومة ظاهريّة غير سديد بعد ما عرفت من أنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات سواء خالفت الواقع أو وافقته إذ مع قيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقيّ بالواقع ويحصل المناقضة بين مفاد حديث الرفع والأمارات.

نعم لو قامت الأمارة على دخالة شيءٍ ولم يكن في الواقع كذلك بل الدخالة لشيءٍ آخر لكان لحديث رفع حينئذ مجال لأنّ الواقع مجهول برأسه والأمارة لا تدلّ على نفيه أو إثباته فيما إذا لم يعلم الملازمة بين دخالة الشيء الذي قامت الأمارة عليها وعدم دخالة شيء آخر ولكنّ بعد كون المفروض عدم تعرّض الأمارة للشيء الآخر ولو بالملازمة المذكورة فحديث الرفع جار لأنّه مورده إذ لم تقم حجّة في مورده على النفي والإثبات بالنسبة إلى المجهول.

وبعبارة أخرى: هو من موارد الأصول الظاهريّة لا من موارد الأمارات فانكشاف الخلاف في الأمارة في هذا المورد لا يوجب الحكم بالإعادة أو القضاء لجريان الأصل في المجهول الذي لم يقم فيه حجّة معتبرة على نفيه أو إثباته فلا تغفل.

لا يقال لا مجرى للأصل لأنّ قبل الانكشاف لا شكّ له وبعد الانكشاف لزم الإتيان به.

لأنّا نقول لو أتى بالعمل قبل الانكشاف فالجزء أو الشرط المتروك يكون ممّا لايعلم به فيشمله عموم حديث الرفع إذ حديث الرفع لا يختصّ بمورد الذي يكون

فيه الشكّ الفعليّ فلا تغفل.

الجهة الثانية في إجزاء الأمارات بناءً على المنجّزيّة والمعذّريّة

ولا يخفى عليك أنّه ذهب في نهاية النهاية إلى أنّه لو قيل في الأمارات بجعل الحجّة ومجرّد المعذّريّة والمنجّزيّة كما هو مختار صاحب الكفاية لم يكن وجه للإجزاء[1].

وقال المحقّق الإصفهاني: وأمّا على الطريقيّة بمعنى آخر وهو عدم إنشاء الحكم المماثل حقيقة بل جعل الأمارة منجّزة للواقع عند الإصابة فالأمر في عدم اقتضاء الإجزاء في غاية الوضوح وهذا هو الصحيح وإن كان منافياً للمشهور واستدلّ له بقوله إنّ دليل الحجيّة أمّا لا يتكفّل إنشاءً طلبيّاً أصلاً بل يكون مفاده اعتبار الحجيّة والمنجّزيّة كقوله «لا عذر لأحدٍ من موالينا (خ ـ ظ)» التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا فإنّ ظاهره نفي المعذوريّة بالمطابقة وإثبات المنجّزيّة بالالتزام ولا يتكفّل إنشاءً طلبيّاً وهو على قسمين بناءً على الطريقيّة: أحدهما:

الإنشاء بداعي تنجيز الواقع وثانيهما:

الإنشاء بداعي جعل الداعي لكنّه بعنوان إيصال الواقع بعنوان واصل حيث أنّ الإنشاء الواقعيّ بداعي جعل الداعي بعنوان ذات العمل لم يصل.

وكما أنّ تنجيز الواقع لا يكون إلّا عند مصادفة الواقع كذلك الإنشاء بداعي تنجيز الواقع أو بداعي إيصال الواقع فإنّ الكلّ مقصور على صورة مصادفة الواقع.

وحيث أنّه ليس جعل الداعي إلّا عند إيصال الواقع بعنوان آخر فلا محالة يكون منبعثاً عن نفس مصلحة الواقع لا عن مصلحة أخرى وإلّا لكان جعلاً للداعي

---

(١) ج١/١٢٧.

على أيّ تقدير لا بعنوان إيصال الواقع.

نعم جعل المنجزيّة أو الإنشاء بداعي تنجيز الواقع بخصوص الخبر أو الإنشاء بداعي إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل مثلاً لابدّ من أن يكون ذا مصلحة في نفسه لا أن يكون المؤدّى ذا مصلحة(١).

حاصله: أنّ بناءً على جعل المنجّزيّة والمعذّريّة لا مصلحة في المتعلّق حتّى تكون موجبة لإنشاء الحكم على أيّ تقدير ويقتضي الإجزاء بل الإنشاء بداعي تنجيز الواقع أو بداعي إيصال الواقع منبعث عن نفس مصلحة الواقع لا عن مصلحة أخرى وعليه فلا مقتضي للإجزاء بناءً على جعل الأمارة لتنجيز الواقع عند الإصابة وللمعذّرية عند المخالفة.

وفيه أوّلاً كما أفاد في تهذيب الأُصول أنّ مفاد الأخبار المستدلّ بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تعبّداً على إنّها هو الواقع وترتيب آثار الواقع على مؤدّاها وليس فيها أيّ أثر من حديث جعل الوسطيّة والطريقيّة بل لا تكون الوسطيّة والطريقيّة قابلة للجعل فإنّها لا تنالها يد الجعل إذ الشيء لو كان واجداً لهذه الصفة تكويناً فلا مورد لإعطائها إيّاه وإن كان فاقداً لإيّاه فلا يمكن اعطاؤها إيّاه لأنّه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً وما ليس بطريق طريقاً إذ الطريقيّة ليست أمراً اعتبارياً كالملكيّة حتّى يصحّ جعلها.

وهكذا إكمال الطريقيّة وتتميم الكشف لا يمكن جعلها فكما أنّ اللاكاشفيّة ذاتيّة للشكّ ولا يصحّ سلبه فكذلك النقصان في مقام الكشف ذاتيّ للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل في أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار

---

(١) ج١/٢٤٢ ـ ٢٤١.

والعمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليه لا الوسطيّة والطريقيّة ولا تتميم الكشف وإكمال الطريقيّة.

نعم بعد التعبّد بلسان تحقّق الواقع وإلقاء احتمال الخلاف تعبّداً يصحّ انتزاع الوسطيّة والكاشفيّة.

وهكذا نقول في الحجيّة أنّ المستفاد من الأخبار الدّالة على حجيّة الآحاد من الأخبار هو وجوب التصديق العمليّ تعبّداً على أنّها هو الواقع ولا تدلّ على جعل المعذّريّة والمنجّزيّة نعم هما متأخّرتان عن وجوب التصديق العمليّ إذ معنى الحجّيّة كون الشيء قاطعاً للعذر في ترك ما أمر بفعله وفعل ما أمر بتركه ومعلوم أنّه متأخّر عن أيّ جعل تكليفاً أو وضعاً فلو لم يأمر الشارع بوجوب العمل بالشيء تأسيساً أو إمضاءً فلا يتحقّق الحجيّة ولا يقطع به العذر[1].

وقال في نهاية الأصول أيضاً وأمّا الحجيّة فالظاهر أنّها غير قابلة للجعل وإن أصرّ على ذلك المحقّق الخراسانيّ وجعل من آثارها تنجيز الواقع في صورة الإصابة والمعذوريّة في صورة الخطأ بداهةً أنّ ما جعله من آثارها هي عينها وتنجيز الواقع والمعذوريّة لا تنالها يد الجعل بل المجعول لابدّ وأن يكون أمراً يترتّب عليه.

هذان الأمران كالبعث الطريقيّ مثلاً وقياسه حجيّة الأمارات على الحجيّة الثابتة للقطع في غير محلّه إذ القطع عبارة أخرى عن رؤية الواقع وتنجيزه وصحّة العقوبة على مخالفته بعد رؤيته أمراً لا ريب فيه وهذا بخلاف الأمارات لعدم انكشاف الواقع فيها ـ إلى أن قال ـ:

وأمّا الطريقيّة ونحوها فوزانها أيضاً وزان الحجيّة في عدم قابليّتها بنفسها لجعلها بداهةً عدم كونها من الأمور الاعتبارية والذي تناله يد الجعل عبارة عن أمور

---

(١) تهذيب الأُصول: ج١٤٢/٢.

عقلائيّة متحقّقة في عالم الاعتبار بحسب اعتبارات العقلاء ـ إلى أن قال ـ : والذي يسهّل الخطب أنّ النزاع في بيان المجعول وإتعاب النفس في تعيّنه إنّما يصحّ فيما إذا كان هناك جعل في البيّن مع أنّه ليس في باب الأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً وإنّما هي طرق عقلائيّة دائرة بينهم في مقام الاحتجاج واللجاج غاية الأمر عدم ردع الشارع عنها بحيث يكشف عن إمضائه ورضايته وليس للعقلاء أيضاً في هذا الباب جعل لأحد هذه الأمور من الطريقيّة ونظائرها[١] وسيأتي انشاء الله إنّ المعذريّة ليست أثراً للأمارة فيما إذا خالفت للواقع بل هي أثر عدم وصول الواقع والجهل به سواء علم بخلافه أم لا وسواء قامت الأمارة على خلافه أم لا.

فتحصّل أنّه لا جعل في البيّن فالطريقيّة أو الحجّيّة ليستا بمجعولتين بل المستفاد من الأمارات والطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها في مقام الاحتجاج واللجاج وترتيب آثار الواقع عليها فيترتّب على اعتبارها ووجوب ترتيب آثار الواقع على مؤدّاها الطريقيّة أو الحجّيّة وعليه فإذا استظهر منها أنّ الأمارات أو الطرق ناظرة إلى الواقع بلسان تبيّن ما هو وظيفة الشاكّ في إجزاء التكليف الواقعيّ المعلوم وشرائطها فهي حاكمة بالنسبة إلى التكليف الواقعيّ وموجبة لسقوط الواقعيّ عن الفعليّة وكون العمل بها مجزياً عن الواقع.

وثانياً: إنّ قوله ﷺ فإنّه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما روى عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم بسرّنا ونحمله إيّاه إليهم وعرفنا ما يكون من ذلك[٢].

بناءً على تماميّة سنده لا تتمّ دلالته لاحتمال أن يكون المراد من قوله ﷺ لا عذر هو وجوب التصديق حيث أُسند العذر المنفيّ إلى التشكيك ولم يجعل الطريق معذّرا حتّى يدلّ بالالتزام على المنجّزيّة.

(١) ج٢/٤٥٨.

(٢) جامع الاحاديث: ١/٢٢٢.

هذا مضافاً إلى ظهور أخبار أُخر في خلافه كقولهعليه السلام في جواب سؤال الراوي (عمّن آخذ معالم ديني) من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا[١].

خذ عن يونس بن عبدالرحمن[٢] وغير ذلك من الأخبار فإنّها تدلّ على أنهعليه السلام أطلق على ما رواه ثقاة الأئمّةعليهم السلام معالم الدين فهو تنزيل لمؤدّىٰ رواياتهم منزلة معالم الدين واقعاً في وجوب التصديق وترتيب الآثار.

كقولهعليه السلام بعد رؤية ما كتبه بعض الثقات هذا صحيح ينبغي أن يعمل به[٣].

أو كقوله عليه السلام صحيح فاعملوا به[٤].

أو كقوله عليه السلام حدّثوا بها فإنّها حقّ[٥].

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على إطلاق الصحيح والحقّ على المؤدّي وعلى أنّ الواجب هو ترتيب العمل بها وترتيب آثار الواقع عليها وعليه فالقول بأنّ مفاد الأخبار هو جعل المنجّزيّة والمعذّريّة كما ترى لعدم مساعدة الأدلّة معه ولو سلّم إمكان جعلها ثبوتاً كسائر الأحكام الوضعيّة فلا تغفل.

وثالثاً: كما أفاد في نهاية الأصول من أنّا لو سلّمنا جواز جعل المنجّزيّة والمعذريّة فلا يمكن القول به في الأمارات والطرق الحاكمة على أدلّة الشروط والأجزاء والموانع بداهة أنّ التنجيز إنّما يعقل فيما إذا لم يكن الواقع منجّزاً لولا هذا الجعل والمفروض فيما نحن فيه تنجّز الواقع مع قطع النظر عن الحكم الظاهريّ لعلم المكلّف بوجوب الصلاة المشروطة عليه.

وأمّا المعذوريّة فهي أيضاً لا مجال لها في المقام إذ المكلّف الآتي بصلاته في

---

(١) جامع الاحاديث: ٢٢٦/١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) جامع الاحاديث: ٢٢٨/١.

(٤) نفس المصدر:/٢٢٩.

(٥) نفس المصدر.

الثوب الذي شكّ في طهارته إن انكشفت له النجاسة في الوقت فلا معنى لجعل المعذّر بالنسبة إليه إذ لم يصدر عنه بعد ما هو خلاف الواقع من جهة بقاء وقت الواجب وتمكّنه من إتيانه ولم يتعيّن عليه إتيانه في أوّل الوقت حتى يحتاج إلى معذّر في تركه وإن فرض عدم انكشاف النجاسة إلى أن خرج الوقت فتفويت الواقع جاء من قبل ترخيص الشارع وإلّا كان المكلّف يأتي به لعلمه به وتنجّزه عليه.

وبعبارة أخرى: إذنه في إتيان الصلاة في المشكوك فيه أوجب تفويت الواقع فلا مجال للقول بكون الغرض من هذا الإذن هو المعذّرية بعدما كان المكلّف يأتي الواقع على ما هو عليه لولا ترخيص الشارع.

وبالجملة أثر الحكم الظاهريّ وإن كان في سائر المقامات عبارة عن تنجيز الواقع في صورة الموافقة وكونه معذّراً بالنسبة إليه في صورة المخالفة.

ولكن هذا فيما إذا لم يكن الواقع منجّزاً لولا الجعل الظاهريّ.

وأمّا في هذه الصورة فأثر الجعل الظاهريّ توسعة المأمور به وإسقاط الشرطيّة الواقعيّة وجعل فرد طولي لما هو المأمور به ولازم ذلك حمل الواقع على الإنشائيّة المحضة(١).

ولا يخفى عليك أنّ ما أفاده من عدم معقوليّة التنجيز في الأمارات والطرق بالنسبة إلى أدلّة الشروط والأجزاء والموانع صحيح بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة فإنّ قيام البيّنة مثلاً على طهارة الماء مع العلم باشتراط الصلاة بالطهارة وتنجيز شرطيّة الطهارة لا يعقل أن يؤثّر في التنجيز لأنّه تحصيل الحاصل بل يؤثّر في التوسعة في الشرطيّة الواقعيّة هذا بخلاف الشبهات الحكميّة فإنّ اشتراط ما شكّ فيه لم يعلم قبل الأمارات والطرق حتّى يتنجّز ولا يبقى للتنجيز مجالاً وعليه فالإشكال من ناحية

---

(١) ج١/١٤٧.

التنجيز يتمّ في الأمارات والطرق القائمة في الشبهات الموضوعيّة دون الشبهات الحكميّة.

نعم يمكن الإشكال في جميع الموارد سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة من جهة المعذّريّة فإنّه لا مجال لجعلها بعد حصولها من ناحية عدم وصول الواقع والجهل به قبل قيام الأمارة أو الطرق كما صرّح به في مبحث إمكان التعبّد بالظنون حيث قال: إنّ جعل المعذريّة أثر للأمارة في صورة المخالفة كما يترائى في بعض الكلمات فاسد جدّاً لأنّ العذر يستند دائماً إلى عدم وصول الواقع والجهل به سواء علم بخلافه أم لا وسواء قامت على خلافه أمارة أم لا فأثر الأمارة هو التنجيز فقط في صورة الإصابة مثل القطع بنفسه[1].

وعليه فالمعذّريّة ليست بمجعولة والمنجزيّة ليست بمجعولة إلّا فيما لا يكون منجّزاً وحينئذٍ فلا يبقى إلّا التبادر والاستظهار الذي ذكرناه في الأمارات والطرق المعتبرة شرعاً لمن كان في صدد الامتثال من أنّ الشارع قنع بإتيان مؤدّى الأمارات والطرق في مقام الامتثال ومقتضاه هو حكومة الأمارات والطرق كالأُصول بالنسبة إلى الأدلّة الواقعيّة سواء قامت الأمارات والطرق في الشبهات الموضوعيّة أو الشبهات الحكميّة ولازم الحكومة هو الإجزاء في صورة المخالفة كما لا يخفى.

الجهة الثالثة: في إجزاء الأمارات وعدمه بناءً على السببيّة.

أنحاء السببيّة وموارد كشف الخلاف

ولا يخفى عليك أنّه لا يعقل كشف الخلاف بناءً على السببيّة إذا كان المراد منها أنّ الله تعالى لم يجعل حكماً من الأحكام قبل قيام الأمارات وتأديتها إلى شيء بل لا

---

(١) ج٢/٤٥٩.

يكون لها مقتضى من المصالح أو المفاسد قبل قيامها وتأديتها ليكون منشأ لجعل الحكم فيه وإنّما تحدث المصلحة أو المفسدة في الفعل بسبب قيامها على الوجوب أو على الحرمة.

وذلك لخلوّ صفحة الواقع حينئذ عن الحكم قبل تأديتها وعليه فلا مجال لكشف الخلاف كما لا مورد للبحث عن إجزاء الأمارات بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة إذ الأحكام الواقعيّة حينئذ نفس مفاد الأمارات والمفروض هو الإتيان بها.

وفي هذه الصورة تختصّ الأحكام الواقعيّة بالعالمين بالأمارات ولا حكم بالنسبة إلى غيرهم وهو خلاف الضرورة والمتسالم عليه بين الأصحاب من أنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل.

وأيضاً لا يعقل كشف الخلاف بناءً على السببيّة إذا كان المراد منها هو انقلاب الأحكام الواقعيّة بنفس قيام الأمارات إلى مؤدّى الأمارات بحيث لا تبق في الواقع الأحكام الواقعيّة لا فعلاً ولا شأناً غير مؤدّى الأمارات وبعبارة أخرى كانت الأحكام الواقعيّة مغيّاة بالأمارات فمع قيام الأمارات لانتهى أمد الواقعيّات ومن المعلوم أنّ بعد عدم وجود الأحكام الواقعيّة لا مجال لكشف الخلاف حتّى يبحث عن إجزاء الأمارات بالنسبة اليها إذ الأحكام الواقعيّة حينئذ هي نفس مفاد الأمارات والمفروض هو الإتيان بها.

وفي هذه الصورة أيضاً يختصّ الأحكام الواقعيّة بالعالمين بالأمارات ولا حكم بالنسبة إلى غيرهم وهذه الصورة كالسابقة في كونها خلاف الضرورة والمتسالم عليه بين الأصحاب.

وأمّا إذا كان المراد من السببيّة أنّ بقيام الأمارة تحدث في المؤدّى مصلحة غالبة على مصلحة الواقع الموجبة لعدم فعليّة الواقع مثلاً إذا قامت على طهارة ماء نجس بعينه فتوضّأ به المكلّف وصلّى فإنّه بقيام الأمارة على طهارته تحدث في الوضوء به

مصلحة غالبة على مصلحة الوضوء بماء طاهر فهذا المعنى من السببيّة يرجع إلى أنّ قيام الأمارات تكون سبباً لصيرورة الأحكام الواقعيّة الفعليّة هي مؤدّيات الأمارات ومن المعلوم أنّ في هذه الصورة ثبتت الأحكام الواقعيّة المشترك فيها العالم والجاهل في الشريعة المقدّسة.

وإنّما انحصر الأحكام الواقعيّة الفعليّة في مؤدّيات الحجج والأمارات ولا حكم في غيرها إلّا شأناً واقتضاء وعليه فيكون لكشف الخلاف في هذه الصورة مجال.

وبعد تصوّر كشف الخلاف يمكن تصوّر الإجزاء أيضاً بمعنى أنّ الإتيان بمؤدّيات الأمارات بناءً على السببيّة ووجود المصلحة في متعلّقاتها يكفي عن الأحكام الإنشائيّة الواقعيّة فبعد العلم بها لا حاجة إلى إعادتها في الوقت ولا إلى قضائها بعد الوقت.

ولذا ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّ هذا المعنى من السببيّة وإن كان خلاف ظاهر أدلّة اعتبار الأمارات على ما حقّقناه في محلّه من أنّ ظاهر أدلّتها هو اعتبارها بنحو الطريقيّة إلّا أنّه يمكن توجيه السببيّة بهذا المعنى بنحو لا يتوجّه عليه إشكال عقلاً والظاهر عدم قيام الإجماع على بطلان هذا النحو من السببيّة وكيف كان فالظّاهر أنّ محل النزاع في الإجزاء على السببيّة هو هذا النحو منها[1].

نعم لو صار عروض الملاكات الطارئة سبباً لاندكاك الملاكات الذاتيّة بحيث لا يبقى علّة للأحكام الواقعيّة فلا يكون مع قيام الأمارات حكم في الواقع لا شأناً ولا فعلاً فهذه الصّورة ملحقة بالصورة الثانية.

ولعلّ كلام الشيخ ناظر إلى ما إذا صارت ملاكات الطارئة سبباً لاندكاك الملاكات الذاتيّة حيث قال:

---

(١) بدائع الأفكار ١ / ٢٩٧.

الثاني أن تكون العناوين الواقعيّة بما هي مستحلة على المصالح والمفاسد ومحكومة بأحكام واقعيّة ولكن صار اداء الأمارات سبباً لوجود ملاكات أقوى في نفس العناوين الذاتيّة الواقعيّة فصار هذا سبباً لانقلاب الأحكام الواقعيّة إلى مؤدّيات الأمارات بعد حصول الكسر والانكسار بين الملاكات الذاتيّة والملاكات الطارئة وذلك مثل أن تكون صلاة الجمعة بما هي صلاة الجمعة مشتملة على مفسدة واقعيّة مستتبعة للحرمة ولكن صار أداء الأمارة إلى وجوبها سبباً لوجود مصلحة في نفس صلاة الجمعة بعنوانها بحيث تزيد المصلحة على المفسدة الواقعيّة بنحو تستتبع الوجوب بعد الكسر والانكسار وهذا أيضاً تصويب انقلابيّ باطل على أصول المخطئة(١).

وإلّا فمع بقاء الملاكات الذاتيّة في الواقع مع غلبة الملاكات الطارئة فالأحكام الواقعيّة الإنشائية المشترك فيها العالم والجاهل باقية وذلك يكفي في خروج هذه الصورة عن التصويب المجمع على بطلانه هذا مضافاً إلى أنّ الإجماع في المسائل العقلية لا حجّيّة له وإنّما المعتبر هو البرهان والاستدلال.

قال السيّد المحقّق البروجرديّ ﷺ في نهاية الأُصول إنّ مسألة التخطئة والتصويب مسألة عقليّة لا شرعيّة تعبّديّة يستند فيها إلى الإجماع وإنّ الإجماع المدعى فيها هو إجماع المتكلمين من الإماميّة بما هم متكلّمون لا إجماع الفقهاء والمحدّثين الذي هو حجّة من الحجج الفقهيّة.

إلى أن قال: قال شيخنا أبو جعفر الطوسيّ في كتاب العدة ما حاصله أنّ المتكلّمين من الفرقة الحقّة من المتقدّمين والمتأخّرين كلّهم أجمعوا على أنّ أصحاب الصواب فرقة واحدة والباقون مخطئون وهذا الكلام منه ﷺ شاهد على ما قلناه من أنّ

---

(١) نهاية الأُصول: ٢ / ٤٤٤.

الإجماع على بطلان التصويب ليس هو إجماع الفقهاء والمحدّثين بل إجماع المتكلّمين بما هم متكلّمون لكون المسألة من المسائل العقليّة التي يبحث فيها المتكلّم بما هو متكلّم وليست من المسائل الشرعيّة المتلقّاة من المعصومين عليهم السلام يداً بيد حتّى يكون الإجماع فيها إجماع أهل الحديث فيكون حجّة[(١)].

فالتحقيق إنّ الملاكات الواقعيّة إن كانت باقية مع ملاكات طارئة وإنّما كان التزاحم بينهما في التأثير فلا مزاحمة بحسب مقام الإنشاء ومقتضى ذلك هو وجود الأحكام الإنشائيّة الواقعيّة وإن صارت الملاكات الواقعيّة مندكّة عند عروض الملاكات العارضة فالواقعة التي قامت الأمارة عليها على خلاف الواقع محكومة بمؤدّى الأمارة لاندكاك الملاكات الواقعيّة ومقتضى ذلك هو عدم وجود الأحكام الواقعيّة ولو إنشاءً لانعدام المعلول بانعدام علّته واندكاكه[(٢)].

وهكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف إذا كان المراد من السببيّة أنّ العناوين الواقعيّة بما هي مشتملة على المصالح والمفاسد ومحكومة بأحكام واقعيّة ولم يكن أداء الأمارة على خلافها موجباً لانقلاب الواقع مصلحة أو حكماً بل المصلحة الحادثة إنّما تكون في سلوك الأمارة وتطبيق العمل على طبقها والحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعني سلوك الأمارة بما هو سلوك فلو أدّت الأمارة إلى وجوب الجمعة مثلاً وكان الواجب بحسب الواقع هو الظهر فقيام الأمارة لا يصير سبباً لاشتمال صلاة الجمعة على المصلحة ولا لمحكوميّتها بالوجوب بل هي بعد باقية على ما كانت عليه والظهر أيضاً باقٍ على وجوبه الواقعيّ والمصلحة إنّما تكون في سلوك الأمارة بما هو سلوك وبهذه المصلحة يتدارك فوت مصلحة الواقع بقدر فوتها.

وفي هذه الصورة الأحكام الواقعيّة محفوظة ومع محفوظيّتها لكشف الخلاف

---

(١) ج ١٤١/١.

(٢) راجع تعليقة الإصفهاني: ٢٥٤/١ ـ ٢٥٥.

مجال كما أنّ للبحث عن إجزاء سلوك الأمارات عن الأحكام الواقعيّة مجال ولا إجماع على خلاف هذه الصورة ولكن أُورد عليه في نهاية الأصول بأنّ السلوك ليس أمراً وراء العمل الذي يوجده المكلّف ويكون محكوماً بالحكم الواقعيّ كصلاة الجمعة مثلاً وفي مقام التحقّق لا ينفكّ عنه فصلاة الجمعة التي يوجدها المكلّف هي بعينها محقّقة للسلوك ومصداق له وليس تحقّق السلوك إلّا بنفس هذا العمل الخ[1].

وعليه فهذه الصورة ترجع إلى الصورة الثالثة بناءً على تزاحم الملاكات الواقعيّة والظاهريّة في التأثير.

فلا توجب الصورة المذكورة رفع الحكم عن الواقع ولو إنشاءً وحينئذٍ فلكشف الخلاف مجال كما أنّ بعد كشف الخلاف وسقوط الأمارة فللبحث عن أجزائها عن الأحكام الواقعيّة الشأنيّة مجال بحيث لا يحتاج إلى الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه ولا يرد عليه شيء عدا ما أورده السيّد المحقّق البروجرديّ في ناحية مقام الإثبات حيث قال:

إنّ الالتزام بذلك يخرج هذا الحكم عن كونه حكماً ظاهريّاً ويجعله حكماً واقعيّاً في عرض سائر الأحكام الواقعيّة فإنّ الحكم الظاهريّ كما عرفت ما يكون تشريعه لحفظ الأحكام الواقعيّة وتنجيزها في صورة الجهل حيث إنّ الحكم الواقعيّ كما عرفت وإن لم يكن مقيّداً بالعلم والجهل ولكن داعويّته في نفس العبد إنّما يكون في صورة العلم به فقط فلو أراد المولى انبعاث العبد في صورة الجهل أيضاً لزمه جعل حكم ظاهريّ طريقيّ لغرض حفظ الواقع دون أن يكون متعلّقة بنفسه مشتملاً على المصلحة فلو كان غرضه حفظ الواقع في صورة الجهل مطلقاً لزمه إيجاب الاحتياط ولو لم يكن الغرض حفظه مطلقاً من جهة اشتمال الاحتياط على مفسدة شديدة كان

---

(١) نهاية الأصول: ج٢/٤٤٦.

عليه جعل طرق موجبة لتنجيز الواقع على فرض الإصابة الخ[١].

وكيف كان فالمصلحة السلوكيّة في الفرض المذكور لا تنافي مع وجود الأحكام الواقعيّة فلكشف الخلاف فيها مجال كما أنّ للبحث عن أجزاء سلوك الأمارات عن الأحكام الواقعيّة مجال أيضاً.

ويمكن أيضاً تصوير كشف الخلاف فيما إذا كانت المصلحة في نفس الأمر بالسلوك دون المتعلّق فإنّ الواقعيّات حينئذ على حالها ومع بقائها على ما عليها فللأجزاء حينئذٍ أيضاً مجال وإن لم يخل هذا عن إشكال من جهة رجوع المصلحة في نفس الأمر إلى المصلحة في السلوك التي عرفت أنّها أيضاً راجعة إلى المصلحة في المتعلّق كما أفاد السيّد المحقّق البروجرديّ‏ حيث قال:

إنّ الأمر في الأوامر الحقيقيّة ليس مقصوداً بالذات بل القصد إليه إنّما يكون للتسبيب به إلى متعلّقه فهو فانٍ في المتعلّق ومندكّ فيه حيث أنّ مطلوب المولى أوّلاً وبالذات هو صدور الفعل من العبد ولكن لمّا كان صدوره منه بحركة نفسه وإعمال اختياره فلا محالة تتولّد من إرادة الفعل من العبد إرادة تبعيّة متعلّقة بالأمر حتى تصير داعياً له إلى إيجاد الفعل ومحرّكاً لعضلاته نحوه بعد كون العبد بالذات من العبيد الذين هم بصدد إيجاد مرادات المولى.

وبالجملة فإرادة الأمر إرادة تبعيّة متولّدة من إرادة المتعلّق ونظر المولى في الأمر إلى جود المتعلّق حقيقة فيجب أن يكون هو متعلّقاً لشوقه ومشتملاً على المصلحة.

واشتمال الأمر على المصلحة وكونه بنفسه متعلّقاً لشوق المولى يخرجه عن كونه أمراً وآلة يتسبّب به إلى وجود المتعلّق.

فوزان الأمر وزان الإرادة فكما أنّ الإرادة التكوينيّة لا يعقل تحقّقها خارجاً إلّا

(١) ج ٢/٤٤٨

بعد اشتمال متعلّقها على المصلحة وكونه مشتاقاً إليه إمّا بالذات أو بالعرض ولا يعقل تحقّق الإرادة إذا كانت المصلحة مترتّبة على نفسها فكذلك لا يعقل أن يتحقّق الشوق متعلّقاً بذاتها من دون أن يكون المتعلّق مشتاقاً إليه ولو بالعرض، والسرّ في ذلك أنّ الإرادة أمر فإنّ في المراد وتعلّق الشوق بمتعلّقها من مبادئ تحقّقها فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينيّة فكذلك حال الإرادة التشريعيّة أعني الأمر والنهي فتشتركان في أنّ تحقّقها خارجاً يتوقّف على مطلوبيّتها تبعاً لمطلوبيّة المتعلّق وفي طولها(١).

وعليه ففرض المصلحة في نفس الأمر بالسلوك لا يزيد على ما إذا فرض وجود المصلحة في سلوك الأمارة وتطبيق العمل على طبقها وقد عرفت أنّ لكشف الخلاف والإجزاء مجال في ذلك الفرض فلا تغفل.

فتحصّل أنّ صور السببيّة خمسة ولا مجال لكشف الخلاف والإجزاء عن الأوامر الواقعيّة في الأوّل والثاني دون الثلاثة الباقية سواء كان مرجعها إلى الواحد أو إلى الثلاثة.

نعم لو كانت الملاكات الطارئة موجبة لاندكاك الملاكات الواقعيّة بحيث لا يبقى لوجود الأحكام الواقعيّة لا شأناً ولا فعلاً علّة فلا مجال لكشف الخلاف والإجزاء عن الأوامر الواقعيّة في جميع الصور ولكنّه كما ترى لإمكان أن تكون الملاكات متزاحمة في مقام التأثير من دون اندكاك الملاكات الواقعيّة وعليه فالتفصيل بين الصورتين الأوليّين والثلاثة الباقية في محلّه.

وممّا ذكر يظهر أنّ التصويب لا يلزم إلّا في الأوّل والثاني الملازمين لخلوّ الواقعة عن الحكم الواقعيّ رأساً.

وأمّا في غيرهما من الفروض الثلاثة فلا مورد للتصويب لوجود الأحكام

---

(١) ج٢/٤٤٥.

الواقعيّة الإنشائيّة في الواقعة التي يشترك فيها العالم والجاهل والملتفت والغافل.

كما أنّ القول بالإجزاء في الأمارات بناءً على الطريقيّة لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه لحفوظيّة الأحكام الواقعيّة فيها كما لا يخفى.

الإجزاء بناءً على السببيّة

ثمّ بعد ما عرفت من تصوّر كشف الخلاف وإمكان الإجزاء في بعض أنحاء السببيّة لا يخفى عليك أنّه ذهب في الكفاية بناءً على السببيّة إلى الإجزاء فيما إذا كان الفاقد كالواجد وافياً بتمام الغرض أو بمعظمه بحيث لم يبق إلّا ما لا يجب تداركه حيث قال:

وأمّا بناءً عليها أي على السببيّة وأنّ العمل بسبب أداء أمارة إلى وجدان شرطه أو شطره يصير حقيقة صحيحاً كأنّه واجد له مع كونه فاقده فيجزي لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض ولايجزي لو لم يكن كذلك ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب وإلّا لاستحبّ هذا مع إمكان استيفائه وإلّا فلا مجال لإتيانه كما عرفت في الأمر الاضطراري.

واستدلّ لمقام الإثبات بإطلاق أدلّة حجّيّة الأمارات حيث قال:

ولا يخفى أنّ قضيّة إطلاق دليل الحجّيّة على هذا هو الاجتزاء بموافقته ومحصّل كلامه إنّ قيام الأمارة يوجب مصلحة في مؤدّاها لظهور الإنشاء في جعل الداعي لا سائر الدواعي كداعي تنجيز الواقع ولظهور المتعلّق في أنّه بنفسه مطلوب وذو مصلحة ثمّ بإطلاق دليل اعتبار الأمارة وحجّيّتها يثبت كون تلك المصلحة وافية بمصلحة الواقع أو بمقدار منها بنحو لا يمكن مع استيفائه استيفاء الباقي وعليه فلا محالة يتحقّق الإجزاء.

أُورد عليه المحقّق الإصفهانيّ بأنّ هذا إذا قلنا بكشف الدليل على الحجيّة عن المصلحة البدليّة.

وأمّا إذا قلنا بكشفه عن مجرّد المصلحة في صورة المخالفة في قبال الطريقيّة فلا يفيد الإجزاء عن المصلحة الواقعيّة.

ثمّ أوضح ذلك بما حاصله أنّ الالتزام بالموضوعيّة والسببيّة تارة بملاحظة ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي وظهور متعلّقه في كونه عنواناً لا معرّفاً للواقع إذ بالظهور الأوّل في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي يندفع احتمال كونه بداعي تنجيز الواقع كما أنّ بالظهور الثاني يندفع احتمال كونه بداعي إيصال الواقع بعنوان تصديق العادل.

وفيه أنّ مقتضى كلا الظهورين جعل الداعي على أيّ تقدير وانبعاثه عن مصلحة زائدة على مصلحة الواقع.

أمّا أنّها مصلحة بدليّة عن مصلحة الواقع حتّى يسقط التكليف الواقعيّ بحصول ملاكه أو مصلحة غير بدليّة حتّى يكون التكليف الواقعيّ باقياً ببقاء ملاكه فلا محالة تتوقّف على ضميمة معيّنة لبدليّة المصلحة.

وتارة يكون الالتزام بالموضوعيّة والسببيّة بملاحظة قبح تفويت المصلحة فلابدّ من الالتزام بمصلحة في المؤدّى بحيث يتدارك بها مصلحة الواقع.

وفيه أنّ إثبات المصلحة البدليّة رأساً أو إثبات بدليّة المصلحة بعد استظهار أصلها بالبيان الذي تفرّدنا به من طريق قبح تفويت المصلحة الواقعيّة فقد دفعناه في مسألة جعل الطريق بأنّ إيكال العبد إلى طرقه العلميّة ربّما يوجب تفويت الواقعيّات أكثر من جعله متعبّداً بالأمارة فالزائد فائت لا مفوّت حتّى يقبح مع أنّ تفويت مصلحة بإيصال مصلحة يساويها أو أقوى منها ولو لم يكن من سنخها لا قبح فيه[1]

يمكن أن يقال أوّلاً أنّ المراد من إطلاق أدلّة حجّيّة الأمارات هو الإطلاق

(١) نهاية الدراية: ج ١/٢٤٣.

اللفظيّ أو الإطلاق المقاميّ لا ظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي ولا ظهور المتعلّق في كونه مقصوداً بالأصالة لا معرّفاً للواقع وعليه فالبدليّة لو كانت لازمة في الإجزاء يدلّ عليها إطلاق أدلّة حجّيّة الأمارات إذ لا معنى للإجزاء من دون البدليّة كما هو المفروض وإن لم تكن البدليّة لازمة في الإجزاء كما هو الحقّ وسيأتي بيان ذلك فلا حاجة إلى إفادتها بل يكفي إطلاق أدلّة الحجّيّة في عدم لزوم الإعادة والقضاء وليس هذا إلّا الإجزاء كما لا يخفى.

وثانياً: إنّا نمنع استلزام إيكال العبد إلى الاحتياط والقطع واليقين لتفويت الواقع أكثر من جعله متعبّداً بالأمارة لأنّ مع قطع النظر عمّا يلزم من الاحتياط من العسر والحرج أو اختلال النظام كان الاحتياط سبباً لإحراز الواقع وقلّما كان موجباً للخطأ نعم ربّما يكون القطع واليقين جهلاً مركّباً وخاطئاً ولكنّه نادر جدّاً وعليه فلا تكون موارد الاحتياط أكثر خطأً من موارد الأمارات.

وثالثاً: إنّا لا نسلّم لزوم البدليّة في الإجزاء بل اللازم هو وجود المصلحة بمقدار لا يكون تفويت الواقع معها موجباً للقبح سواء كانت المصلحة من سنخ المصلحة الواقعيّة وبدلاً عنها أو لم تكن كذلك وسواء كانت مساوية مع المصلحة الواقعيّة أو لم تكن كذلك.

وعليه فإذا كانت أدلّة حجّيّة الأمارات مطلقة من حيث الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه تدلّ على سقوط الأوامر الواقعيّة بإتيان مؤدّى الأمارات وليس معنى الإجزاء إلّا ذلك وعليه فلو تمّ إطلاق أدلّة حجّيّة الأمارات لما كان لهذه المناقشات مجال.

والتحقيق هو أن يقال: إنّ برهان السببيّة إن كان هو إطلاق أدلّة حجّيّة الأمارات بالتقريب المذكور ففيه منع لأنّ الأدلّة ظاهرة في كونها لتحفّظ الواقعيّات وعدم موضوعيّة مؤدّيات الأمارات وعليه فالمحكم هو الطريقيّة لا السببيّة وقد مرّ

سابقاً أنّ لحن أدلّة حجّيّة الأمارات هو جواز الاكتفاء بها في مقام امتثال الطبائع المأمور بها ومن المعلوم أنّ هذا يصحّ مع الطريقيّة لا السببيّة هذا مضافاً إلى أنّ المراد لو كان هو الإطلاق الكلامي.

فقد أُورد عليه في بدائع الأفكار بأنّه لا يتصوّر في المقام لأنّـه لا يـتحقّق إلّا بملاحظة عدم تقييد الكلام بذكر عدل للتخيير أو بالجمع بين العمل على طبق الأمارة والعمل على طبق الواقع كما لو قال في الأوّل اعمل على طبق الأمارة أو اعمل على طبق الأمارة والواقع معاً، وهذا النحو من التقييد غير معقول، لعدم إمكان الأخذ به في حال الجهل بالواقع وإذا كان تقييد الكلام بقيد غير معقول فإطلاقه اللـحاظي مـن ناحية ذلك القيد غير تامّ(١).

وإن أريد بالإطلاق الإطلاق المقامي فهو معقول لأنّه يمكن للمولىٰ إذا كان في مقامه البيان أن يقول اعمل على طبق الأمارة وإذا انكشف لك خطأها فاعمل على طبق الواقع فإذا سكت وهو في مقام البيان عن ذكر حكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف كشف سكوته على إجزاء العمل على طبق الأمارة ولا يرد عليه ما أُورده في بدائع الأفكار من أنّ هذا النحو من الإطلاق غير ثابت لكفاية إطـلاقات الأحكام الواقعيّة بياناً لحكم العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف(٢). لأنّ بعد حكومة الأمارات على الأحكـام الواقـعيّة وتـقبّل الأحكـام الظـاهريّة مكـان الأحكام الواقعيّة تحقّق امتثال الطبيعة المأمور بها ومع تحقّق الامتثال لا مجال للتمسّك بإطلاقات الأحكام الواقعيّة.

نعم قد ذكرنا أنّ أدلّه حجّية الأمارات ظاهرة في أنّها في مقام تحفّظ الواقعيّات فالإطلاق المقامي يفيد للإجزاء بناءً على الطريقيّة لا السببيّة وأمّا دعوى أنّ الإطلاق

(١) بدائع الأفكار ١ / ٢٩٧.
(٢)بدائع الأفكار ١ / ٢٩٨.

المقاميّ لا يفيد إلّا فيما إذا لم يكن مرجع آخر تبيّن التكليف وفي المقام يمكن الرجوع إلى أصالة الاشتغال ففيها أنّ المرجع الذي يصلح للإجابة لزم أن يكون بيّناً وواضحاً بحيث لم يتحيّر المكلّف في تشخيص وظيفته والأصل المذكور في مثل المقام والإجزاء ليس كذلك.

إن كان برهان السببيّة هو تفويت المصالح الواقعيّة ففيه كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد‍ إنّ غاية ما يقتضيه هذا البرهان هو واجديّة قول العادل للمصلحة فيما إذا خالفت الأمارات للواقع ولم ينكشف الخلاف رأساً وأمّا مع موافقة الأمارات أو مخالفتها وانكشاف الخلاف في الوقت وإمكان تدارك المصالح الواقعيّة فلا تفويت بالنسبة إلى المصالح الواقعيّة لإمكان الإعادة كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لا دليل على الإجزاء في الفروض التي تصوّرنا فيها السببيّة لعدم مساعدة إطلاقات أدلّة حجّيّة الأمارات مع السببيّة لظهورها في الطريقيّة وتحفّظ الواقعيّات ولو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقاميّ في تلك الإطلاقات يكفي لإثبات الإجزاء على السببيّة ولا حاجة إلى إثبات الإجزاء من ناحية قبح تفويت المصلحة الواقعيّة حتّى يشكل بأنّ مع كشف الخلاف في الوقت لا تفويت لإمكان الإعادة كما لا حاجة إلى الأخذ بظهور الإنشاء في كونه بداعي جعل الداعي لا بسائر الدواعي أو الأخذ بظهور متعلّقه في كونه عنواناً لا معرّفاً للواقع حتّى يشكل بأنّهما لا يفيدان إلّا أصل المصلحة وأمّا بدليّتها عن الواقع فلا.

وكيف كان فإلى حد الآن يظهر قوّة إجزاء الأمارات على الطريقيّة كالأُصول من دون تفاوت بينهما فيما إذا كشف الخلاف يقيناً وأمّا إذا كشف الخلاف بالحجّة الظنّيّة فسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى فيما يلي.

الأمر الرابع: في إجزاء الأمارات بعد كشف خلافها بغير اليقين

ويقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: إنّه لو تبدّل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزي الاجتهاد السابق أم لا؟

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ما مرّ في الأمر الثالث من إجزاء الأمارات والأُصول هو الإجزاء في المقام أيضاً لأنّ مقتضى حكومة أدلّة اعتبار الأُصول والأمارات بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقّق الامتثال بالنسبة إلى الطبيعة المأمور بها ومع تحقّق الامتثال وتقبّل ما قامت عليه الأُصول والأمارات مكان الأوامر الواقعيّة فلا يبقى أمر واقعيّ حتّى يبحث عن سقوطه أو عدمه والاجتهاد اللاحق لا يدلّ على عدم حجّيّة الأمارات والأُصول في ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمرها إذ مفروض البحث ليس فيما إذا كشف بطلان الاجتهاد السابق في ظرفه كما إذا توّهم الظهور مع أنّه لا ظهور أو توّهم صحّة الرواية مع أنّه لا صحّة لها وغير ذلك لأنّه خارج عن محلّ النزاع كما عرفت في الأمر الأوّل إذ معه لا أمر ظاهريّ حتّى يبحث عن أجزائه وعدمه بل الكلام فيما إذا تمّ الإجتهاد السابق في ظرفه كما إذا أفتى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه وعدم الظفر به ثمّ ظهر بعد العمل بما أفتى به مخصّص أو أفتى بطهارة شيء من جهة قاعدة الطهارة وعدم معلوميّة الحالة السابقة ثمّ وجد ما يدلّ على نجاسته كالاستصحاب مثلاً كما إذا علم أنّ حالته السابقة هي النجاسة.

ومن المعلوم أنّ الاجتهاد السابق في ظرفه كان حجّة وأدلّة حجّيّة الأمارات

والأُصول دلّت بحكومتها على تحقّق الامتثال وسقوط الأمر المتعلّق بالواقعيّات وعلى تقبّل الشارع موارد الأمارات والأُصول مقام الواقعيّات وعليه فلا مجال لدعوى عدم الإجزاء مع قبول بقاء حجّيّتها إلى حدوث الاجتهاد اللاحق كبقاء الأمارات والأُصول على حجّيّتها إلى حدوث اليقين بالخلاف.

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات حيث إنّه ذهب إلى عدم الإجزاء بعد تسليم أنّ حجّيّة الأمارات والأُصول متقوّمة بالوصول ولا يوجب المخصّص أو الأصل الجاري على خلاف الاجتهاد السابق بوجودهما الواقعيّ قبل الوصول سقوط الإجتهاد السابق عن الحجّيّة بل إنّما يوجب سقوطها من حين قيامه عليها فالتبدّل في الحجّة إنّما هو من التبدل في الموضوع.

واستدلّ له بأنّ مدلول الحجّة اللاّحقة يعمّ السّابق حيث أنّها تحكي عن ثبوت مدلولها في الشّريعة المقدّسة من دون اختصاصه بزمن دون آخر وبعصر دون عصر ولذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق ولازم هذا هو أنّ العمل المأتيّ به على طبق الحجّة السابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل لعدم كونه مطابق لما هو المأمور به في الواقع وهو مدلولها وكون الحجّتين تشتركان في احتمال مخالفة مدلولها للواقع لايضرّ بذلك بعد إلقاء هذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجّة الثانية حسب أدلّة اعتبارها وعدم إلغائها في الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاءً.

ومن الطبيعيّ أنّ صرف هذا الاحتمال يكفي في الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء بداهة أنّه لا مؤمن معه من العقاب فإنّ الحجّة السابقة وإن كانت مؤمّنة في ظرف حدوثها إلّا أنّها ليست بمؤمّنة في ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّيّة والإعتبار بقاءً بعد الظفر بالحجّة الثانية وتقديمها عليها بأحد أشكال التقديم من الحكومة أو الورود أو التخصيص أو التقييد أو غير ذلك وعليه فلا مؤمّن من العقاب على ترك الواقع ولأجل ذلك وجب بحكم العقل العمل على طبق الحجّة الثانية وإعادة

الأعمال الماضية حتى يحصل الأمن.

وأمّا القضاء فلأجل أنّ ما أتى به المكلّف على طبق الحجّة الأولى غير مطابق للواقع بمقتضى الحجّة الثانية وعليه فلابدّ من الحكم ببطلانه ومعه حيث يصدق عنوان فوت الفريضة فبطبيعة الحال يجب القضاء بمقتضى ما دلّ على أنّ موضوعه هو فوت الفريضة فمتى تحقّق تحقّق وجوب القضاء[١].

وذلك لما عرفت من أنّ مقتضى صحّة الحجّة في ظرفها وكون لسان أدلّة اعتبارها هو الحكومة هو وقوع امتثال الطبيعة المأمور بها في ظرفها كسائر موارد التقبّل المصداقيّ ومع تحقّق الامتثال بها لا يبقى للواقع أمر حتى تدلّ الحجّة اللاحقة بالإعادة في الوقت والقضاء في خارجه وتعميم مفاد الحجّة اللاحقة بالنسبة إلى ما سبق يجدى فيما لم يمتثل لا فيما امتثل.

وأدلّة اعتبار حجيّتها في ظرفها يكفي في التأمين والمفروض أن أدلّة الاعتبار باقية فالمؤمّن موجود كما لا يخفى.

وبالجملة فلا فرق بين صورة كشف الخلاف يقيناً وبين المقام فكما أنّ بعد العلم بالخلاف كانت أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول مؤمّنة فكذلك في المقام.

فالأقوى هو الإجزاء عند تبدّل الرأي بالنسبة إلى ما أتى به سابقاً من دون تفصيل بين الأمارات والأُصول خلافاً لما في تهذيب الأُصول من التفصيل بين الأمارات والأُصول وقد عرفت ما فيه سابقاً ولا نعيد.

ومن دون فرق بين كون الحجّة اللاحقة راجحة بالنسبة إلى الحجّة السابقة أو متساوية فإنّ مقتضى أدلّة الاعتبار هو حجّيّة السابقة مطلقاً سواء كانت مرجوحة أو متساوية في ظرفها وحكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة وتحقّق الامتثال بالنسبة إلى

---

(١) ٢/٢٦٦ ـ ٢٦٣.

الطبيعة المأمور بها واقعاً وإنّما الفرق في الأعمال اللاحقة فإنّ الحجّة اللاحقة إن كانت راجحة بالنسبة إلى السابقة فاللازم هو تطبيق العمل على الحجّة اللاحقة إذ مع ترجيحها وتقديمها على السابقة لا مجال للسابقة في الأعمال الآتية وإن كانت الحجّة اللاحقة متساوية ومتعارضة مع السابقة، فمقتضى القاعدة في تعارض الأخبار هو التخيير بينهما.

فإن قلنا بالتخيير البدويّ لزم العمل على طبق الحجّة السابقة بعد الأخذ بالسابقة كما هو المفروض.

وإن قلنا بالتخيير الإستمراريّ فله العمل بالسابقة كما له العمل باللاحقة ومقتضى أدلّة الإعتبار وحكومتها على الأحكام الواقعيّة هو الحكم بكفاية ما أتى به طبقاً لأيٍّ منها فلا يجب عليه الإعادة والقضاء بعد عدوله عمّا سبق وأخذه بما لحق أو عدوله عمّا لحق وأخذه بما سبق كما هو مقتضى التخيير الاستمراريّ لكفاية كلّ منهما بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة بعدما عرفت من حكومة أدلّة الإعتبار.

وممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث، قال: نعم لو عثر المكلّف على حجّة على خلاف الرأي الأوّل تساوي الحجّة عليه في الخصوصيّات المعتبرة في الحجّة وقع التعارض بينهما وحينئذ يلزم الرجوع إلى القواعد المقرّرة عند تعارض الحجّتين المتساويتين من التخيير أو السقوط والرجوع إلى الأصول ففي مورد التخيير إن قلنا بالتخيير البدويّ لزم العمل على طبق الحجّة الأولى والأخذ بالرأي الأوّل.

وإن قلنا باستمرار التخيير فإن اختار المكلّف البقاء على الأخذ بالرأي الأوّل صح عمله سابقاً ولاحقاً وإن عدل عنه آخذاً بالحجّة الثانية صحّ عمله الجاري على طبقها وكشف صيرورتها حجّة عليه باختيارها عن فساد أعماله السابقة الجارية على

طبق الحجّة الأولى فيلزم تدارك ما يمكن تداركه منها[١].

لما عرفت من أنّ مقتضى أدلّة الاعتبار وحجّيّة السابقة في ظرفها هو تحقّق الامتثال بالنسبة إلى الطبيعة المأمور بها من دون فرق بين كون السابقة مرجوحة بالنسبة إلى الحجّة اللاحقة أو متساوية كما أنّ مقتضى تلك الأدلّة أيضاً هو كفاية كلّ واحد من السابقة واللاحقة في الأعمال الآتية في تحقّق الامتثال والإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء وإن عدل عن كلّ واحد إلى الآخر مستمرّاً.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستدلال للإجزاء بالإطلاق المقاميّ في أدلّة التخيير الاستمراريّ بين الحجّتين المتساويتين فلا تغفل.

هذا تمام الكلام في تبدّل الرأي بناءً على الطريقيّة وأمّا بناءً على السببيّة فالكلام فيه تارة يكون بحسب القواعد وتارة يكون بحسب الأدلّة.

وأمّا بحسب الأُولى فقد ذهب المحقّق الإصفهانيّ‏ؒ إلى عدم الإجزاء من دون فرق بين العبادات والمعاملات أمّا العبادات فلاستصحاب بقاء التكليف الواقعيّ إلى زمان كشف الخلاف بالقطع أو ما يقوم مقامه ولقاعدة الاشتغال فإنّ العلم بالتكليف في حال الجهل وإن لم يبلغه إلى مرتبة الفعليّة حال حدوثه لكنّه يبلغه إلى مرتبة الفعليّة والتنجّز بقاءً على تقدير ثبوته واقعاً فعلاً ولقاعدة لزوم تحصيل الغرض المنكشف ثبوته في الواقع من الأوّل المشكوك سقوطه بفعل المأمور به الظاهريّ فإنّ المناط في نظر العقل وإن كان فعليّة الغرض. إلّا أنّ فعليّته بفعليّة دعوته للمولى إلى البحث على طبقه والمفروض حصوله واقعاً.

نعم حيث إنّ القضاء مترتّب على الفوت المساوق لذهاب شيء من المكلّف مع ترتّب حصوله منه لكونه فرضاً فعليّاً أو ذا ملاك لزوميّ فهو عنوان ثبوتيّ فلا ينتزع

(١) ج١/٣٠٧.

من عدم الفعل في الوقت لأنّ المفاهيم الثبوتيّة يستحيل انتزاعها من العدم والعدميّ فاستصحاب عدمه في الوقت له يلازم الفوت لا أنّه عينه فيكون الأصل مثبتاً إليه.

وأمّا العقود والإيقاعات وشبهها فمقتضى القاعدة فيها عدم الأثر لأنّ بعد انكشاف الخلاف لا يقين فعلاً بالأثر قبلاً ومعه لا مجال لاستصحاب الملكيّة أو الزوجيّة وآثارهما لسراية الشكّ فيها من الأوّل بل مقتضى الاستصحاب هو عدم حدوث الملكيّة أو الزوجيّة وآثارهما(١).

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ما مرّ سابقاً هو اتحاد القضاء مع الأداء في الحقيقة وما أتى به قضاءً هو الإتيان بنفس العمل في خارج الوقت لا الإتيان بحقيقة أُخرى وعليه فيكفي الأدلّة الأوّليّة لإثبات وجوب القضاء لو لم يأت به في الوقت ولا حاجة إلى صدق عنوان الفوت فكما تجري القواعد المذكورة لإثبات الإعادة في الوقت فكذلك تجري تلك القواعد لإثبات وجوب القضاء في خارج الوقت فلا تغفل.

وأمّا بحسب أدلّة إعتبار الأمارات بناءً على أنّ مفاد دليل حجيّتها جعل الحكم المماثل على طبق مؤدّياتها كما يقتضيه ظاهر الأمر باتّباعها فقد ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ مقتضاها الموضوعيّة وصحّة العبادة والمعاملة لأنّ المفروض أنّ مؤدّاها حكم حقيقيّ فينتهي أمده بقيام حجّة أخرى لا أنّه ينكشف خلافه.

أُورد عليه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ بأنّ غاية ما يقتضيه ظهور الأمر هو البعث الحقيقيّ المنبعث عن مصلحة في متعلّقه وحيث إنّ المفروض تخلّف الأمارة وخلوّ الواقع من المصلحة فيجب الالتزام بأنّ المصلحة في المؤدّى بعنوان آخر غير عنوان متعلّقه الذاتيّ.

أمّا أنّ تلك المصلحة مصلحة بدليّة عن مصلحة الواقع فلا موجب له والإجزاء

(١) الاجتهاد والتقليد: ٦ ـ ١٠.

وعدمِ الإعادة والقضاء يدور مدار بدليّة المصلحة لتوجب سقوط الأمر الواقعيّ بملاكه فالموضوعيّة بمعنى كون المؤدّى بما هو مؤدّى ذا مصلحة مقتضية للحكم الحقيقيّ على أيّ حال لا يقتضي الإجزاء هذا كلّه في الواجبات مطلقاً على هذا المسلك.

وأمّا في العقود والإيقاعات فيمكن أن يقال إنّ الوضعيّات الشرعيّة والعرفيّة من الملكيّة والزوجيّة وشبههما حيث إنّها على ما حقّقناه في الأُصول إعتبارات خاصّة من الشرع والعرف لمصالح قائمة بما يسمّى بالأسباب دعت الشارع مثلاً إلى إعتبار الملكيّة والزوجيّة فلا كشف خلاف لها إذ حقيقة الاعتبار بسبب كون العقد الفارسيّ الذي قامت الحجّة على سببيّته ذو مصلحة وليست المصلحة المزبورة استيفائيّة حتّى يقال إنّ مصلحة الواقع باقية على حالها وأنّ مصلحة المؤدّى غير بدليّة(١).

ولا يخفى عليك أنّ البدليّة وإن لم يدلّ عليها ظهور إنشاء الأمر في كونه لجعل الداعيّ دون سائر الدواعي كداعي تنجيز الواقع أو ظهور تعلّق الأمر بالشيء في أنّ المتعلّق هو واجد للمصلحة بعنوانه دون عنوان آخر كعنوان إيصال الواقع ولكنّ الإطلاق المقاميّ في أدلّة إعتبار الأمارات يكفي في إثبات البدليّة وحكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الواقعيّة كما مرّ مفصّلاً وعليه فلا فرق على الموضوعيّة والسببيّة بين العبادات والمعاملات بحسب القاعدة أو بحسب أدلّة إعتبار الأمارات فمقتضى القاعدة والأُصول المذكورة من الاستصحاب وقاعدة الاشتغال ولزوم الإتيان بالغرض الفعليّ هو عدم الإجزاء ولزوم الإعادة من دون فرق بين العبادات والمعاملات كما أنّ مقتضى إطلاق أدلّة إعتبار الأمارات هو الإجزاء وعدم لزوم الإعادة من دون فرق بين المعاملات والعبادات فلا تغفل.

فالحاصل من المباحث المتقدّمة إنّ تبدّل الرأي لا يوجب الإعادة والقضاء

---

(١) الاجتهاد والتقليد:/ ١٠ وتعليقة الكفاية، الاجتهاد والتقليد:/ ٢٠٥.

سواء قلنا بالطريقيّة أو السببيّة وذلك لإطلاق أدلّة إعتبار الأمارات والأُصول وحكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة ومقتضاه هو تقبّل المصداق الظاهريّ مكان الواقعيّ في حصول الامتثال وسقوط الأمر ومعه لا مجال للأخذ بالقواعد كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال وقاعدة لزوم الإتيان بالأغراض الفعليّة وغير ذلك لإثبات عدم الإجزاء.

نعم لو استكشف عدم وجود الأمارات والأُصول وكان ذلك موجباً لتبدّل الرأي فلا كلام حينئذٍ في عدم الإجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهريّة كما لا يخفى.

الجهة الثانية: في إجزاء عمل المقلّد وعدمه عند تبدّل رأي المجتهد

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى القول بعدم الإجزاء في الأمارات والأُصول هو القول بعدم الإجزاء في المقام سواء كان المعيار هو مدرك المفتي من الأمارات والأُصول أو المعيار هو مدرك رجوع المقلّدإلى العالم وهو بناء العقلاء والارتكاز الفطريّ على رجوع الجاهل إلى العالم لأنّه على كلّ تقدير لا يخرج عن الأمارات والأُصول والمفروض هو عدم إفادتها للإجزاء.

كما أنّ مقتضى القول بالإجزاء فيهما هو الإجزاء في المقام سواء كان مدرك المفتيّ هو الأصل أو الأمارة وسواء كان المعيار في الإجزاء هو مدارك المفتيّ أو مدرك المقلّد لأنّه على كلّ تقدير لا يخرج عن دائرة الأمارات والأُصول والمفروض أنّ أدلّة اعتبارهما تدلّ على الإجزاء كما مرّ سابقاً.

وهل يكون مقتضى التفصيل في الإجزاء بين الأمارات والأُصول هو التفصيل في المقام أم لا؟

والظاهر من تهذيب الأُصول هو عدم التفصيل والقول بعدم الإجزاء مطلقاً حيث قال فيه:

أنّ الأقوى عدم الإجزاء في حقّ المقلّد سواء استند مقلّده (بالفتح) إلى الأُصول أم إلى الأمارات فإنّ مدرك العاميّ في الحكم الذي طبق عمله على وفقه إنّما هو رأي مرجعه وحكمه وهو أمارة إلى تكاليفه الشرعيّة وقد أوضحنا في مسألة الإجزاء أنّ قيام الحجّة على تخلّف الأمارة لا يوجب الإجزاء.

وان شئت قلت: إنّ مدرك حكمه ليست الأُصول الحكميّة من البرائة والاستصحاب والأمارات والروايات الواردة في حكم المسألة إذ هي متوجّهة إلى الشاكّ والعاميّ ليس بشاكّ ولا بمتيقّن فلا معنى لتوجّه تلك الخطابات إليه إذ هي تقصد من تفحّص عن موارد البيان ويئس عن وروده والعاميّ ليس كذلك ومعه كيف يشمله أدلّة الأُصول فلا يجري في حقّه الأُصول حتّى تحرز مصداق المأمور به.

وكون الدليل عند المجتهد في موارد الشكّ هي الأُصول الجارية لا يوجب ركون المقلّد إليها بل إنّما هي يركن إلى رأي المجتهد للبناء العمليّ والارتكاز الفطريّ من غير توجّه إلى مدركه(١).

وفيه أوّلاً أنّ الشاكّ والمتيقّن والقادر على التفحّص عن موارد البيان لا يختصّ بالمفتي إذ كثير ممّن لم يبلغ الاجتهاد من الطلّاب والفضلاء يكونون كذلك ومع كونهم كذلك كيف لا يكونون مجرى الأُصول والأمارات مع تحقّق موضوعها.

وثانياً إنّ المجتهد نائب عن المقلّد والخطاب إليه بملاحظة المنوب عنه إذ ربّما لا ابتلاء له بالعمل بها فالخطاب بترتيب الأثر بإعتبار المقلّدين الذين يكون نائباً عنهم.

وعليه فما استدلّ به في المسألة لا يختصّ به بل جار في حقّ المنوب عنه أيضاً فلا وجه لعدم جريان التفصيل في المقام على هذا القول فتأمّل.

وكيف كان فقد عرفت أنّ مقتضى القول بالإجزاء في الأمارات والأُصول هو

(١) راجع تهذيب الأُصول: ٥٩٣/٢.

الحكم بالإجزاء مطلقاً في المقام.

لا يقال: إنّ البناء العمليّ والارتكاز الفطريّ يكون من الأدلّة اللبيّة فلا إطلاق لها حتّى يتمسّك بإطلاقها أو لحنها وظهورها على الإجزاء هذا بخلاف أدلّة إعتبار الأمارات والأُصول فإنّه يمكن فيها استظهار أنّ الشارع اكتفى بها في مقام الامتثال واقتنع بها كما يمكن الاستدلال بالإطلاق المقاميّ على الإجزاء كما مرّ تقريبه.

لأنّا نقول: ظاهر أدلّة إعتبار الفتاوى كقوله‌ﷺ لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك».

أو قوله في جواب من سئل عمّن آخذ معالم الدين: (خذ) من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا.

أو قوله: نعم في جواب من سئل أنّ شقّتي بعيدة فلست أصل إليك في كلّ وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ وغير ذلك من الأخبار الكثيرة هو الاكتفاء بها في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيّة بالتقريب الذي عرفت في الأمارات والأُصول الظاهريّة هذا مضافاً إلى جواز الاستدلال بالإطلاق المقاميّ في مثل تلك الأدلّة فإنّ مع وقوع كثرة الاختلاف وتبدّل الرأي في فتاواهم لم يرد شيء في وجوب الإعادة والقضاء على أنّ السيرة المتشرّعة من لدن صدر الإسلام على عدم الإعادة عند تبدّل الرأي أو الرجوع من الميّت إلى الحي أو العدول من الحيّ إلى الحيّ ولا فرق فيما ذكر بين كون الأمارات معتبرة على الطريقيّة أو السببيّة فإنّ الميزان هو الاستظهار المذكور من أدلّة اعتبارها والإطلاق المقاميّ والسيرة وهذه الأمور جارية على كلّ التقادير فتدبّر جيّداً فللمفتيّ أن يفتي بالإجزاء بعد استنباطه تماميّة أدلّته وللمقلّد أن يقلّده في ذلك.

الجهة الثالثة: في إجزاء عمل المقلّد عند الرجوع عن الميّت إلى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ إلى الحيّ.

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ظهور أدلّة اعتبار الفتاوى كأدلّة إعتبار الأخبار والأمارات في الاكتفاء بها في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيّة هو سقوط الأمر الواقعيّ المتوجّه إلى الطبيعة بالإتيان بما أفتى به الميّت في جال حياته ومع سقوط الأمر الواقعيّ المتوجّه إلى الطبيعة لا مجال للإعادة في الوقت ولا للقضاء في خارجه وإن كان متعلّق الرأي المجتهد الثاني كمتعلّق الخبر مطلقاً فإنّ الرأي المجتهد الثاني يفيد فيما لم يمتثل لا في ما امتثل والمفروض هو حجّيّة الرأي الأوّل في ظرفها ومقتضى حجّيّتها في ظرفها هو حكومتها بأدلّة اعتبارها بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة ومقتضى الحكومة هو سقوط الأمر الواقعيّ بإتيان العمل طبقاً لها فلا يبقى الأمر الواقعيّ حتّى تدلّ الحجّة الثانية على الإتيان في الوقت أو القضاء في خارجه.

هذا مضافاً إلى الإطلاق المقاميّ في مطلقات أدلّة اعتبار الفتاوى مع شيوع العدول عن الميّت إلى الحيّ أو من الحيّ إلى الحيّ فإنّ مقتضى الإطلاق المذكور مع شيوع مخالفة الفتاوى بعضها مع بعض أحيانا هو اعتبارها كاعتبار الأخبار المتعارضة فكما أنّ مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الخبرين المتعارضين والحكم بالتخيير هو الحكم بالاجتزاء إذا عمل بكلّ واحد منها فكذلك مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الفتاوى المختلفة هو الاجتزاء بكلّ واحد منها إذا عمل به.

لا يقال كما في المحاضرات إذا عدل عن مجتهد لأحد موجبات العدول إلى مجتهد آخر وكان مخالفاً له في الفتوى وجبت عليه إعادة الأعمال الماضية فإنّ عمدة الدليل على حجّيّتها إنّما هي السيرة العقلائيّة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم وقد تقدّم أنّ القول بالسببيّة يقوم على أساس جعل المؤدّى ومن الطبيعي أنّه ليس في السيرة

العقلائيّة لجعل المؤدّى عين ولا أثر[١].

لأنّا نقول: إنّ العبرة بأدلّة اعتبار السيرة العقلائيّة لا بنفس السيرة العقلائيّة وقد عرفت أنّ المتبادر من إمضاء الشارع لارتكاز العقلاء في الرجوع إلى العالم لمن كان في صدد الامتثال للتكاليف الواقعيّة هو قناعة الشارع في امتثال الواقعيّات بالطريق الارتكازيّ العقلائيّ كما هو كذلك في اعتبار الأخبار الآحاد مع أنّ الركون والاعتماد على الثقات أيضاً ممّا ارتكز عليه العقلاء ولا فرق في ذلك بين الطريقيّة أو السببيّة كما مرّ مبسوطاً في إجزاء الأمارات، فراجع.

ربّما نسب إلى الشيخ الأعظمﷺ أنّه ذهب إلى وجوب الإعادة والقضاء مستدلاً بأنّ الفتوى كالخبر فكما أنّ الخبر مثلاً حجّة في مضمونه وهو لا يختصّ بزمان دون زمان كذلك حكم المفتي الثاني لا يختصّ بزمان دون زمان والحكم المطلق وإن كان يتنجّز فعلاً لا قبلاً إلّا أنّ أثر تنجّزه فعلاً تدارك ما فات منه قبلاً فلا موجب لتخصيص تأثيره بالوقائع المتجدّدة.

ولكن يرد عليه أوّلاً أنّه لا مجال لتأثير الثاني بعدما عرفت من أنّ الرأي الأوّل حجّة في زمانه ومقتضى أدلّة اعتباره هو حكومته بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة وسقوط الأوامر الواقعيّة بإتيان الأعمال طبقاً للرأي الأوّل فإنّ مع الرأي الأوّل والعمل به لا يبقى الطبيعة المأمور بها حتّى يؤثّر فيها الرأي الثاني وإن كان مطلقاً فإنّ إطلاق الرأي الثاني يفيد فيما لم يمتثل لا فيما امتثل كالحكومة التي عرفتها في الأُصول الظاهريّة بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة.

وبالجملة إن تمّ تقريب الحكومة في الأُصول الظاهريّة تمّ ذلك التقريب في الأمارات أيضاً ومنها الفتاوى وآراء المجتهدين فكما أنّ ظهور الخلاف في الأُصول

---

(١) ٢/٢٨٥.

الظاهريّة لا يضرّ بمحكومة الأصول في موقعها فكذلك الرجوع أو العدول لا يوجب سقوط رأي المجتهد الأوّل في ظرفه عن حجّيّته وحكومته بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة خصوصا في العدول من الحيّ إلى الحيّ المساوي مع بقاء الأوّل على ما عليه من الحجّيّة.

وثانياً: كما أورد المحقّق الإصفهانيّ أنّ متعلّق الرأي وان كان كمتعلّق الخبر مطلقاً إلّا أنّه لا يلازم تعلّق الرأي بشيءٍ حجّيّته على الغير رأساً كأصل وجوب التقليد ونحوه (لكون التقليد أمراً ارتكازيّاً لا يحتاج إلى التقليد وإلّا لزم الدور أو التسلسل) كما أنّه لا تلازم حجّيّته على الغير حجيّته عليه من الأوّل كما إذا كان تكليف العامّيّ الرجوع إلى من هو أعلم منه فرجع إلى المفضول لخروج الأفضل عن مرتبة صحّة التقليد لموت أو غيره.

وبالجملة ليس إطلاق المضمون مناطاً للنقض بل هو مع حجّيّته من الأوّل وإن كان تتجزّه بعد الظفر به وليس الفتوى كذلك بل هي حجّة على المقلّد في المورد القابل من حين صحّة الرجوع إلى صاحبها فلا يؤثّر إلّا في الوقائع المتجدّدة إلى أن ذهب في النهاية إلى أنّ حال الفتويين المتعارضين كحال الخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد بأحدهما تارة وبالآخر أخرى في أنّه لا موجب لتوهّم نقض الآثار السابقة عند الأخذ بالثاني حيث قال إنّ حجّيّة فتوى الثاني لا لاضمحلال الحجّة الأوّليّ بقيام الثانية بل لانتهاء أحد حجّيّتها مثلاً فتكون الفتويان المتعاقبتان على حد الخبرين المتعادلين الذين أخذ بأحدهما تارة وبالآخر أخرى حيث لا موجب لتوهّم النقض عند الأخذ بالثاني[1].

ولكن لا يخفى عليك أنّ القول بعدم حجّيّة الرأي الثاني من الأوّل يتمّ لو كان

---

(١) الاجتهاد والتقليد:/٢٤ ـ ٢٣.

دليل جواز العدول أو وجوبه بعد موت المجتهد الأوّل قاصراً بالنسبة إلى الوقائع السابقة كما إذا كان الدليل هو الإجماع أو أصالة التعيّن في الحجّيّة عند الدوران بينه وبين التخيير إذ كلاهما كما في المستمسك لا يثبتان الحجّيّة بالإضافة إلى الوقائع السابقة لإهمال الأوّل فيقتصر فيه على القدر المتيقّن ولا سيّما مع تصريح جماعة من الأعاظم بالرجوع في الوقائع السابقة إلى فتوى الأوّل وعدم وجوب التدارك بالإعادة أو القضاء ولورود استصحاب الأحكام الظاهريّة الثابتة بمقتضى فتوى الأوّل في الوقائع السابقة على أصالة التعيين لأنّها أصل عقليّ لا يجري مع جريان الأصل الشرعيّ وبالجملة استصحاب الحجّيّة لفتوى الميّت بالإضافة إلى الوقائع السابقة لا يظهر له دافع انتهى[1].

وأمّا إذا لم يكن دليل حجّيّة الرأي الثاني قاصراً عن إفادة الحجّيّة من الأوّل فلا وجه لتخصيص الحجّيّة بالوقائع اللاحقة.

كما إذا قلنا بأنّ تقييد حجّيّة الرأي الثاني بخروج الأوّل عن الحجّيّة فيما إذا كان الأوّل أعلم بالنسبة إلى الثاني لا يلازم تقييد الرأي الثاني بعد إطلاقه وشموله للأعمال السابقة واللاحقة ومع الإطلاق وشمول الفتوى بعد الأخذ به كان حجّة على الأخذ ومع حجّيّته في الأعمال السابقة لا يجري فيه استصحاب حجّيّة فتوى الميّت لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل والمفروض هو شمول الرأي الثاني بالنسبة إلى ما سبق.

هذا مضافاً إلى أنّ البيان المذكور من قصور الأدلّة لتصحيح العدول من الميّت إلى الحيّ لا يجري في العدول من الحيّ إلى الحيّ لإمكان الاستدلال فيه بالإطلاقات الأوّليّة الدالّة على حجّيّة الفتاوى التي تكون مفادها بعد عدم لزوم التقليد عن جميع المجتهدين هو الحجّيّة التخييريّة.

---

(١) ٧٨/١.

ومع دلالة الإطلاقات الأوّليّة على حجّيّة التخييريّة يمكن الأخذ بإطلاقها لجواز العدول إلى فتوى المجتهد الثاني إن تمّ الإطلاق المذكور وإلّا فباستصحاب التخيير بعد الأخذ برأي المجتهد الأوّل وعليه فيصير المقام نظير الخبرين المتعادلين في دلالتها على الإجزاء بالإطلاق المقاميّ كما أشار إليه المحقّق الإصفهانيّ في آخر عبارته وبقيّة الكلام في محلّه هذا فالأولى في الإيراد على الشيخ‌ هو الاقتصار على ما ذكرناه من أنّ بعد حجّيّة الرأي الأوّل في ظرفها ودلالة أدلّة اعتباره على حكومة رأيه على الواقعيّات وسقوط الأوامر الواقعيّة تعبّداً لا مجال للامتثال بعد الامتثال حتّى يؤخذ بإطلاق الرأي الثاني فتحصّل أنّ الأقوىٰ هو الإجزاء وعدم النقض فيما إذا رجع عن الميّت إلى الحيّ أو عدل عن الحيّ إلى الحيّ بناءً على جوازه كما هو الأقوىٰ.

وقد نصّ السيّد المحقّق اليزدي في العروة على الإجزاء في الرجوع عن الميّت إلى الحيّ حيث قال:

مسألة (٥٣) إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسبيحات الاربع واكتفى بها أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحّة ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحّة نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

وأمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحّة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء وأمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته.

وكذا في الحلّيّة والحرمة فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع وإباحة الأكل وأمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله

وهكذا، انتهى.

ومن المعلوم أنّ وجه المسألة عنده هو كفاية أدلّة الإجزاء لا قاعدة لاتعاد لأنّ القاعدة أخصّ ممّا أفاد إذ لا تجري إلّا في الصلاة والمفروض في المسألة أعمّ من الصلاة كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد وإن لا يخلو كلامه عن النظر من جهة بعض الأمثلة المذكورة حيث لا فرق بين حلّية الزوجة المعقود عليها بالفارسيّة سابقاً وبين اللحم المذبوح حيوانه بغير الحديد أو الثوب الذي طهّره سابقاً بالماء مرّة أو الماء الملاقيّ للنجس في مقام التطهير أعني الغُسالة التي تكون محكومة بعدم انفعالها بملاقاة النجاسة في مقام التطهير فإنّ الجميع يرجع فيها إلى الفتوى الأوّل لاستنادها كما في المستمسك إلى أمر سابق صحيح في نظر الأوّل وقد قلّده فيه فلا وجه للتفرقة بينها بالحكم بجواز البناء على الصحة في الزوجة المعقود عليها بالعقد الفارسيّ دون غيرها مع كونها من باب واحد.

نعم في مثل المسكر إذا أفتى الأوّل بطهارته ورتّب عليه أحكام الطهارة ثمّ مات فقلّد من يقول بنجاسته وجب عليه الاجتناب فيما سيأتي لأنّ الحكم المذكور من آثار ذاته الحاضرة فالمعيار في الفرق بين الأخير وما سبق هو ما أشار إليه في المستمسك من أنّ الأثر الثابت حال تقليد الثاني إن كان من آثار السبب الواقع في حال تقليد الأوّل فالعمل فيه على تقليد الأوّل وإن كان من آثار نفس الشيء الذي هو حاصل حين تقليد الثاني فالعمل فيه عليه لا على تقليد الأوّل.

ثمّ أنّه يظهر ممّا ذكر انّه لا وجه للاقتصار للإجزاء في الرجوع عن الميّت إلى الحيّ بل يجري ذلك في العدول من الحيّ إلى الحيّ وفي عدول المجتهد عن فتواه إلى ما يخالفها بالنسبة إلى مقلّده بل بالإضافة إلى نفسه كلّ ذلك لما عرفت من مقتضى أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول.

ولعلّ وجه اقتصار السيّد في الحكم بالإجزاء في الرجوع عن الميّت إلى الحيّ دون العدول من الحيّ إلى الحيّ هو عدم تماميّة الدليل عنده لجواز العدول من الحيّ إلى الحيّ.

ولكن قلنا في ذيل مسألة ۱۱ من العروة: أنّ الأقوىٰ جواز العدول إلى الأعلم بل وجوبه بناءً على لزوم الرجوع إلى الأعلم وهكذا يجوز العدول من المساوي إلى المساوي بناءً على إفادة الأدلّة اللفظيّة الحجّيّة التخييريّة في الفتاوى واستصحاب الصفة المجعولة بقاءً كما دلّت عليه الأدلّة اللفظيّة حدوثاً وعدم منافاة استصحاب الحجّيّة الفعليّة مع استصحاب الحجّيّة التخييرية كما هو الظاهر.

الأمر الخامس: في مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجّيّة بنحو الكشف والطريقيّة أو بنحو الموضوعيّة والسببيّة

ويقع الكلام في المقامين:

المقام الأوّل في مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب الإعادة وعدمه.

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ما قلناه من حكومة أدلّة الاعتبار في الأمارات والأُصول الظاهريّة على الأدلّة الأوّليّة هو عدم الشكّ في الإجزاء سواء كانت الحجّيّة بنحو الكشف أو بنحو الموضوعيّة والسببيّة لأنّ أدلّة الاعتبار على كلا التقديرين تدلّ على الإجزاء ولا مورد للأصل بالنسبة إلى الإجزاء مع دلالة أدلّة الاعتبار.

هذا بخلاف ما إذا لم نقل بذلك الإطلاق بل قلنا بالإجزاء على السببيّة دون الكشف فاللازم عند الشكّ في الطريقيّة أو السببيّة هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب في الكفاية إلى ما محصّله هو أنّ أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت.

وأجاب عن معارضتها بأصالة عدم كون التكليف بالواقع فعليّاً في الوقت فيثبت أنّ ما أتى به يكون مسقطاً بأنّ أصالة عدم فعليّة التكليف الواقعيّ لا تجدي ولا تثبت كون ما أتى به مسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت وتمسّك في نهاية الأمر بقاعدة الاشتغال حيث إنّ المفروض بعد كشف الخلاف هو حصول العلم بالتكليف الواقعيّ والشكّ في الفراغ عنه بإتيان العمل على طبق الأمارة ومقتضى قاعدة الاشتغال هو الحكم بالإعادة في الوقت والقضاء في خارجه بناءً على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء وعدم الحاجة في وجوب القضاء إلى أمر جديد بخلاف ما إذا كان القضاء مبنيّاً على فرض جديد فإنّ القضاء حينئذٍ معلّق على عنوان الفوت وهذا العنوان أمر ثبوتيّ (لأنّه مساوق لذهاب شيء من يده).

وعليه فلا ينتزع من العناوين العدميّة فأصالة عدم الإتيان لا يكفي لانتزاعه وأيضاً لا يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت فالأصل هو البراءة عن وجوب القضاء.

هذا أورد عليه أوّلاً: بما أفاده المحقّق الإصفهانيّ وأستاذنا المحقّق الداماد (قدّس سرّهما) من عدم الإتيان بالمسقط ليس هو أثراً شرعيّاً ولا موضوعاً للأثر الشرعيّ مع أنّ اللازم في جريان الاستصحاب أن يكون مجراه أمّا هو الحكم الشرعيّ أو موضوعه وعليه فلا تجرى أصالة عدم الإتيان بالمسقط.

وثانياً: بأنّ قاعدة الاشتغال تكفي في إثبات وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه بناءً على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء وعدم الحاجة إلى أمر جديد فإنّ بعد العلم بالتكليف يكفي في الحكم بالإعادة أو القضاء على البناء المذكور نفس الشكّ في الفراغ ولا حاجة إلى أصالة عدم الإتيان بالمسقط.

وثالثاً: بما أفاده أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ من أنّ استصحاب عدم الإتيان بالمسقط في المقام مع معلوميّة المأتيّ به كالجمعة ومعلوميّة ما لم يأت به كالظهر

كاستصحاب بقاء اليوم عند دوران نهايته بين الغروب والمغرب.

فكما أنّ الاستصحاب في اليوم لا يجرى له لأنّ الخارج أمّا معلوم الوجود وأمّا معلوم العدم ولا شكّ فيه وما شكّ فيه من الوضع لا يجري فيه الأصل لأنّ أصالة عدم وضعه لما ينتهي إلى الاستتار معارضة مع أصالة عدم وضعه لما ينتهي إلى ذهاب الحمرة المشرقيّة كذلك في المقام فإنّ الخارج يدور بين معلومين فإنّ الجمعة معلومة الإتيان والظهر معلوم العدم في الفرض المذكور ومسقطيّتها يبتني على أنّ اعتبار الأمارات يكون بنحو الكشفيّة والطريقيّة حتّى لا يكون المأتيّ به مسقطاً أو بنحو الموضوعيّة والسببيّة حتى يكون المأتي به مسقطاً وأصالة عدم كون الاعتبار على نحو الكشفيّة معارضة مع أصالة عدم كون الاعتبار على نحو الموضوعيّة وعليه فلا يجري استصحاب عدم الإتيان بالمسقط كما لا يجري استصحاب بقاء اليوم في الفرض المذكور.

فانحصر دليل المسألة في قاعدة الاشتغال وهي تقتضي الفراغ اليقينيّ مع الشكّ في إتيان المسقط وعدمه أورد شرط على تلك القاعدة المحقّق الإصفهانيّ إشكالاً حاصله أنّ بعد العلم بالخلاف تعلّق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته وعدم العلم به فعليّاً لأنّ المفروض في هذا الحال هو قيام الأمارة على خلاف الواقع وحيث إنّ العلم بالخلاف بعد العمل بالأمارة لم يعلم ببقاء ما علم بثبوته حال قيام الأمارة لاحتمال اجتزاء ما أتى به عنه وعليه فلا أثر لتعلّق العلم بالحكم بعد العمل بالأمارة.

ولذا قال: إنّ الحكم الذي تعلّق العلم به لم يكن فعليّاً حال ثبوته على الفرض ولم يعلم بقائه حال تعلّق العلم به ليصير فعليّاً به فلا أثر لتعلّق العلم به.

ولقد أفاد وأجاد في جوابه بوجهين:

أحدهما: أن يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعيّ الذي هو عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف إذ الحكم الاستصحابيّ

حكم مماثل وحيث أنّه وأصل فيصير فعليّاً وتنسب الفعليّة بالعرض إلى الحكم الواقعيّ كما هو كذلك عند قيام الأمارة عليه أيضاً فإنّ الواصل الحكم المماثل المجعول على طبق المؤدّى.

وثانيهما: إنّ حال العلم هنا حال الحجّة الشرعيّة بمعنى المنجّز فكما أنّ قيامها يوجب تنجّزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلّق بتكليف لو كان باقياً لكان فعليّاً منجّزاً.

وبعبارة أوضح أنّ المنجّز العقليّ كالمنجّز الشرعيّ فكما أنّ الخبر منجّز شرعاً مع تعلّقه بما لم يعلم ثبوته فعلاً لا عقلاً ولا شرعاً ومع ذلك ينجّزه على تقدير ثبوته وهو الحامل للعبد على امتثاله لأنّه يقطع بوقوعه في تبعة مخالفته على تقدير موافقته كذلك العلم هنا تعلّق بتكاليف سابقاً بحيث لو كان باقياً لكان فعليّاً منجّزاً لأنّه المعلوم بعينه دون غيره فتقدير البقاء كتقدير أصل الثبوت هناك[1].

ا ورد على قاعدة الاشتغال في المحاضرات بأنّ المقام ليس من موارد قاعدة الاشتغال بل من موارد أصالة البراءة لأنّ مقتضى القاعدة على القول بالسببيّة مطلقاً هو الإجزاء حيث لا واقع بناءً على السببيّة بالمعنى الأوّل لأنّ عليه لم يجعل الله تعالى حكماً من الأحكام في الشريعة المقدّسة قبل قيام الأمارة أو تأدية نظر المجتهد إلى شيء وإنّما يدور جعل الواقع مدار قيام الأمارة أو رأي المجتهد ولا بالمعنى الثاني لأنّ عليه ينقلب الحكم الواقعيّ إلى مؤدّى الأمارة أو نظر المجتهد فلا واقع على ضوء هذين القولين ما عدى مؤدّى الأمارة أو نظر المجتهد.

وعلى هذا الضوء فإذا شككنا في أنّ حجّيّة الأمارة على نحو السببيّة أو على نحو الطريقيّة فبطبيعة الحال إذا عملنا بها وأتينا بما أدّت إليه ثمّ انكشف لنا بطلانها

---

(١) ٢٤٩/١ ـ ٢٤٧.

وعدم مطابقتها للواقع وإن كنّا نشكّ في الإجزاء وعدمه إلّا أنّ المورد ليس من موارد التمسّك بقاعدة الاشتغال بل هو من موارد التمسّك بقاعدة البرائة.

والوجه فيه هو أنّ حجّيّة الأمارة إن كانت من باب السببيّة والموضوعيّة لم تكن ذمّة المكلّف مشغولة بالواقع أصلاً وإنّما تكون مشغولة بمؤدّاها فحسب حيث إنّه الواقع فعلاً وحقيقة فلا واقع غيره وإن كانت من باب الطريقيّة والكاشفيّة اشتغلت ذمّته به.

وبما أنّه لا يدري أنّ حجّيّتها كانت على الشكل الأوّل أو كانت على الشكل الثاني فبطبيعة الحال لا يعلم باشتغال ذمّته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعدة الاشتغال فإذن لا مناص من الرجوع إلى أصالة البرائة عن وجوب الإعادة حيث إنّه شكّ في التكليف من دون العلم بالاشتغال به وبكلمة أخرى أنّ الشكّ فيما نحن فيه وإن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردّد بين تعلّقه بالفعل الذي جيء به على طبق الأمارة السابقة وبين تعلّقه بالواقع الذي لم يُؤت به على طبق الأمارة الثانية إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم الإجمالي ولا يوجب الاحتياط والإتيان بالواقع على طبق الأمارة الثانية وذلك لأنّ هذا العلم حيث قد حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأمارة الأولى كما هو المفروض فلا أثر له بالإضافة إلى هذا الطرف وعليه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البرائة من الطرف الآخر.

ومن هنا ذكرنا في محلّه أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه إذا كان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر كما إذا افترضنا أنّ المكلّف علم بوجوب الصوم عليه في يوم الخميس مثلاً من ناحية النذر أو نحوه فأتى به ذلك اليوم ثمّ في يوم الجمعة تردّد بين كون الصوم المزبور واجباً عليه في يوم الخميس أو في هذا اليوم وحيث لا أثر لأحد طرفي هذا العلم الإجمالي وهو كونه واجباً عليه في يوم الخميس لفرض أنّه أتى به فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوبه في

هذا اليوم.

وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه فإنّ المكلّف إذا أتى بصلاة القصر مثلاً على طبق الأمارة الأولى ثمّ انكشف الخلاف في الوقت وعلم بأنّ الواجب في الواقع هو الصلاة تماماً فعندئذٍ وإن حدث للمكلّف العلم الإجماليّ بوجوب صلاة مردّدة بين القصر والتمام فإنّ الأمارة وإن كانت حجّيتها من باب السببيّة فالواجب هو الصلاة قصراً وإن كانت من باب الطريقيّة فالواجب هو الصلاة تماماً ولكن حيث لا أثر لهذا العلم الإجماليّ بالإضافة إلى أحد طرفيه وهو وجوب الصلاة قصراً فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الصلاة تماماً.

نعم لو حدث هذا العلم الإجماليّ قبل الإتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين إلّا أنّ هذا الفرض خارج عن مورد الكلام(١).

هذا كله بناءً على السببيّة بالمعنى الأوّل والثاني.

وأمّا السببيّة بالمعنى الثالث الذي ذهب إليه بعض الإماميّة فقد ألحقها بهما حيث قال: وكذا الحال على القول بالسببيّة بالمعنى الثالث(٢).

ولعلّ الوجه فيه كما صرّح به نفسه في ص٢٧٢ هو أننا إذا افترضنا قيام مصلحة في سلوك الأمارة التي توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعيّ عندئذٍ تعييناً غير معقول كما إذا افترضنا أنّ القائم بمصلحة إيقاع صلاة الظهر مثلاً في وقتها أمران:

أحدهما الإتيان في الوقت.

الثاني: سلوك الأمارة الدالّة على وجوب صلاة الجمعة في تمام الوقت من دون

---

(١) ج٢/٢٧٩ ـ ٢٧٨.
(٢) ج٢/٢٧٨.

كشف الخلاف فيه.

فعندئذٍ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعيّ بخصوص صلاة الظهر لقبح الترجيح من دون مرجّح من ناحية وعدم الموجب له من ناحية أخرى بعد ما كان كلّ من الأمرين وافياً بغرض المولى فعندئذٍ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعيّ في حقّ من قامت عنده أمارة معتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً هو الجامع بينهما على نحو التخيير إمّا الإتيان بصلاة الظهر في وقتها أو سلوك الأمارة المذكورة إلى أنّ قال:

فالنتيجة أنّ مردّ هذه السببيّة إلى السببيّة بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع وتبدّله فلا فرق بينهما من هذه الناحية[1].

مقصوده من ان السببيّة بالمعنى الثالث من المصلحة السلوكيّة ترجع إلى السببيّة بالمعنى الثاني في انقلاب الواقع وتبدّله.

إنّ السببيّة بالمعنى الثالث ترجع إلى انقلاب التعين إلى التخيير ومقتضى كون الواجب واجبا تخييريّا هو عدم تاثير العلم الإجماليّ الحادث بعد الإتيان بالأمارة الأولى لأنّ المكلّف إذا أتى مثلاً بصلاة القصر على طبق الأمارة الأولى ثمّ انكشف الخلاف في الوقت وعلم بأنّ الواجب في الواقع هو الصلاة تماماً فعندئذٍ وإن حدث للمكلف العلم الإجماليّ بوجوب صلاة مردّدة بين القصر والتمام ولكن لا أثر له بالنسبة إلى طرف أتى به لأنّ مقتضى الأمارة الأولى هو التخيير بين القصر والإتمام والمفروض أنّه أتى به وعليه فبعد عدم تأثير العلم الإجماليّ في الطرف المذكور.

فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البرائة من وجوب التمام في الطرف الآخر عند الشكّ في أنّ اعتبار الأمارة بنحو السببيّة بالمعنى الثالث أو بنحو الطريقيّة فإنّه على

(١) /٢٧٣.

تقدير السببيّة لا يكن مكلّفاً إلّا بالتخيير والمفروض أنّه أتى به وحينئذٍ لا يعلم بثبوت تكليف في الطرف الآخر هذا غاية تقريب مختاره.

ولا يخفى ما فيه فإنّ الأمارة ولو بناءً على السببيّة في طول الواقع لا في عرضها لأنّ مفاد أدلّة اعتبار الأمارات بناءً على المصلحة السلوكيّة هو اعتبارها والتعبّد بها بعنوان أنّها وصول الواقع وعليه فلا وجه لدعوى انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير بين الأمارات وبين الواقعيّات ومجرّد كون المصلحة السلوكيّة موجبة للتدارك لا ينقلب الواقع من التعيين إلى التخيير بين الواقع ومؤدّى الأمارة إذ المصلحة السلوكيّة موجبة للتدارك وما يوجب التدارك ليس في عرض المتدارك.

وعليه فبعد كشف الخلاف والعلم بأنّ الواجب عليه من أوّل الأمر هو التمام دون القصر يشكّ في كفاية القصر عن التمام وعدمه من جهة الشكّ في مفاد أدلّة الاعتبار أنّه هل هو الطريقيّة أو السببيّة بمعنى المصلحة السلوكيّة فمقتضى القاعدة هو لزوم الإعادة في الوقت لأنّ بعد العلم بأنّ الواجب الواقعيّ من أوّل الأمر هو التمام اشتغل ذمّته بالتمام ولم يعلم الفراغ عنه بإتيان للقصر قبلاً ومقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الاحتياط لأنّ الشكّ في السقوط بعد الثبوت وقياس المقام بموارد العلم الإجماليّ الذي لا أثر لها كالحدوث العلم الإجماليّ بوجود تكليف مردّد بين يوم الخميس الذي وجب عليه صومه بالنذر وأتى به ويوم الجمعة في غير محلّه بعدما عرفت من أنّ التكليف بالواقع معلوم سواء كان مفاد أدلّة الاعتبار هو الطريقيّة أو السببيّة بمعنى المصلحة السلوكيّة وإنّما الشكّ في السقوط هذا بخلاف الموارد المذكورة فإنّه لا علم بالتكليف مع الإتيان بأحد الأطراف.

كما أنّ على السببيّة بالمعنى الأوّل والثاني لا واقع غيرهما على تقدير السببيّة فلا يكون العلم الإجمالي موثّراً إذا شكّ في كون الأمارة على السببيّة بمعنى الأوّلين أو الطريقيّة فإنّ حجّيّة الأمارة إن كانت من باب السببيّة والموضوعيّة لم تكن ذمّة

المكلّف مشغولة بالواقع أصلاً وإنّما تكون مشغولة بمؤدّى الأمارات فحسب حيث أنّه الواقع حقيقة وفعلاً فلا واقع غيره وإن كانت الحجيّة من باب الطريقيّة اشتغلت ذمّته بالواقع ولكنّه حيث لا يدري أنّ حجّتها كانت على السببيّة أو على الطريقيّة لا يعلم باشتغال الذمّة بالواقع ولذا يرجع إلى البراءة.

وبالجملة لا يقاس المقام بناءً على السببيّة بالمعنى الثالث لا بموارد العلم الإجماليّ ولا بالسببيّة بالمعنى الأوّل الذي نسب إلى الأشاعرة ولا بالمعنى الثاني الذي نسب إلى المعتزلة للفرق فإنّ في المقام حصل بعد كشف الخلاف العلم بالتكليف الواقعيّ وشكّ في كفاية ما أتى به دون سائر الموارد فإنّه لا يحصل له علم بأمر واقعيّ غير مؤدّى الأمارات وغير ما أتى به.

ولو سلّمنا إمكان انقلاب التعيين إلى التخيير كان الشكّ في المقام أيضاً شكّاً في السقوط لا الثبوت لأنّ الانقلاب عارض على الحكم الأوّليّ فبعد كشف الخلاف وحصول العلم بالحكم الأوّليّ يرجع الشكّ في كون أدلّة اعتبار الأمارات مفيدة للسببيّة بالمعنى الثالث أو الطريقيّة إلى الشكّ في انقلاب الحكم الأوّليّ التعيّني إلى الحكم التخييري إذ حجّيّة الأمارة إن كانت من باب السببيّة انقلب الحكم التعيّني إلى الحكم التخييري وإن كانت حجّتها من باب الطريقيّة فبقي الحكم التعيّني على ما هو عليه من التعيّن وحيث لم يعلم أنّها من باب السببيّة أو الطريقيّة فالشكّ ينتهي إلى الشكّ في السقوط ومقتضى القاعدة فيه أيضاً هو وجوب الاحتياط آخذاً بقاعدة الاشتغال فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

هذا مضافاً إلى أنّ لازم انقلاب التعيّن إلى التخيير هو أنّ الأمر في المقام يدور بين التعيّن والتخيير فمن ذهب إلى لزوم الاحتياط في الدوران بينهما لزم عليه أن يحتاط في المقام أيضاً.

وذلك كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد‌ﷺ لأجل أنّ الأمارة لو كانت على وجه

السببيّة كان المكلّف مخيّراً بين الإتيان بمفاد الأمارة وبين الإتيان بـالواقـع ولذا لو لم يعمل بمفاد الأمارة وأتى بالواقع رجاء ثمّ كشف الخلاف صحّ عمله ولو كانت الأمارة على وجه الطريقيّة كان الواقع متعيّناً عليه فالأمر فيما إذا شكّ في أنّ الأمارة حجّة من باب السببيّة أو الطريقيّة يدور بين التعيين والتخيير ومقتضى القاعدة لمـن ذهب إلى لزوم الاحتياط في الدوران بين التعيين والتخيير هو الإتيان بالواقـع لكـفايته عـلى التقديرين لكونه قدراً متيقّناً. فلا تغفل.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب القضاء وعدمه

ولايذهب عليك أنّ مقتضى القاعدة عند الشكّ في أنّ اعتبار الأمارة من باب الطريقيّة أو السببيّة بالمعنى الثالث أي المصلحة السلوكيّة هو وجوب القضاء إن قلنا بوحدة حقيقة القضاء مع حقيقة الأداء فإنّ مع الوحدة تكفي قاعدة الاشتغال لوجوبه لأنّ المفروض بعد كشف الخطأ هو العلم بمطلوبيّة الواقع مطلقاً سواء كان في الوقت أو في خارجه وإنّما الشكّ في كون ما أتى به طبقاً للأمارة كافياً عن الواقع أم لا.

نعم لو شكّ في أنّ اعتبار الأمارة من باب الطريقيّة أو السببيّة بالمعنى الأوّل أو الثاني كان مقتضى القاعدة هو البراءة لعدم العلم بغير مؤدّى الأمارة والمفروض أنّه أتى بما أدّت إليه الأمارة.

كما أنّ مقتضى القاعدة هو البرائة عن وجوب القضاء.

ان قلنا: بأنّ القضاء فرض جديد ويحتاج إلى صـدق الفـوت المـعلّق عـليه وجوب القضاء بأمر جديد فإنّ عنوان الفوت غير محرز بعد احتمال اعتبار الأمارة التي عمل بها من باب السببيّة بالمعنى الأوّل أو الثاني دون المعنى الثالث ولا طريق لإحراز عنوان الفوت إذ أصالة عدم الإتيان بالواقع لا تكفي بنفسها لأنّ عنوان الفوت كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ليس عنواناً للترك ولعدم الفعل مطلقاً بل فيما إذا كـان للـشيء

استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعليّة أو مأموراً به واقعاً أو مبعوثاً إليه فعلاً فإنّ هذه الجهات مقرّبة له إلى الوجود والظاهر أنّ الفوت ليس مجرّد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادي للوجود من إحدى الجهات المزبورة بل هو عنوان ثبوتيّ ملازم لترك ما كان كذلك في تمام الوقت المضروب له وهو مساوق لذهاب شيء من يده تقريباً كما يساعده الوجدان.

وعليه فعدمه المستصحب في تمام الوقت ليس مصداقاً للفوت كي يترتّب عليه وجوب القضاء بل ملازم له بداهة أنّ العناوين الثبوتيّة لا تكون منتزعة عن العدم والعدميّ كما هو واضح وإثبات الملازم بالأصل التعبّديّ لا دليل له كما لا يخفى.

فاختلاف المباني في حقيقة القضاء يوجب الاختلاف في مقتضى القاعدة فإنّ مع اتّحاد حقيقة القضاء فقاعدة الاشتغال فيما إذا كان الشكّ في اعتبار الأمارة من باب الطريقيّة أو السببيّة بالمعنى الثالث تدلّ على وجوب القضاء ومع اختلاف حقيقته مع الأداء فقاعدة البرائة تدلّ على عدم وجوبه.

وتنقيح المباني لا يرتبط بالمقام بل هو موكول إلى الفقه ولكن لا بأس بالإشارة إلى المختار كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد﴿ره﴾ من أنّ الارتكاز يشهد على أنّ كون القضاء هو الإتيان بنفس العمل في خارج الوقت لا الإتيان بحقيقة أخرى للتدارك عن العمل في الوقت وعليه فيمكن الاستكشاف من أدلّة تشريع القضاء في مثل الصلوات اليوميّة أنّ مطلوب المولى في مثل قوله صلّ في الوقت متعدّد:

أحدهما: هو الإتيان بالعمل ولو في خارج الوقت.

وثانيهما: هو وقوعه في الوقت وعليه فإذا لم يأت به أو لم يتمكّن من الإتيان به في الوقت كان مقتضى العلم بمطلوبيّة الإتيان بالعمل مطلقاً سواء كان في الوقت وعدمه هو وجوب القضاء في خارج الوقت من دون حاجة إلى أمر جديد فالإتيان بالأمر الظاهريّ مع عدم العلم بكونه على وجه السببيّة بالمعنى الأوّل أو الثاني لايكفي

في رفع التكليف بعد العلم بالمطلوبيّة المطلقة المستكشفة بالارتكاز المذكور.

ثمّ لايخفى عليك كما أفاد في نهاية النهاية أنّ لازم كون القضاء محتاجاً إلى الأمر الجديد هو عدم وجوب القضاء إذا تبيّن خطأ الأمارة في الوقت ثمّ تجرّى ولم يعد حتّى خرج الوقت لأنّ لزوم الإتيان بالعمل في الوقت كان لمجرّد حكم العقل بالاشتغال ولايثبت الفوت بمجرّد ذلك.

نعم لو كان ذلك للتعبّد الشرعيّ ولو بحكم استصحاب بقاء التكليف الواقعيّ أمكن أن يقال أنّ المكلّف به بهذا التكليف الظاهريّ قد فات وجداناً فيجب قضائه وحيث أنّه لا أمر كذلك في الوقت إذا كان انكشاف خطأ الأمارة بعد خروج الوقت فلايجب القضاء في ذلك الفرض إلّا أن يدّعي الإجماع على عدم الفصل(١).

فتحصّل أنّ مقتضى القاعدة هو وجوب القضاء بناءً على وحدة حقيقة القضاء مع الأداء.

ودوران اعتبار الأمارة بين الطريقيّة أو السببيّة بالمعنى الثالث أو عدم وجوب القضاء فيما إذا دار أمر اعتبار الأمارة بين الطريقيّة أو السببيّة بالمعنى الأوّل أو الثاني ولو مع وحدة حقيقة القضاء مع الأداء أو عدم وجوب القضاء بناءً على عدم وحدة حقيقة القضاء مع الأداء والحاجة إلى صدق عنوان الفوت.

لايقال: أنّ استصحاب بقاء التكليف الواقعيّ الإنشائيّ يكفي في تنقيح موضوع دليل الجديد وهو الفوت. لأنّا نقول إنّ مع كشف الخطأ بعد الوقت لامجال لجريانه بعد مضيّ وقته إذ بناءً على عدم وحدة حقيقة القضاء إنتهى أمل التكليف الواقعيّ الإنشائيّ فلايجري الاستصحاب مع العلم بإرتفاع الحكم هذا بخلاف ما إذا كشف الخطأ في الوقت وتجرّى ولم يعدّ فإنّه حين كشف الخطأ كان متيقّناً بالتكليف وشاكّاً في

---

(١) راجع نهاية النهاية: ج ١٢٩/١.

البقاء فاستصحاب التكليف الواقعيّ في مثله جار. فإن لم يأت بالفريضة كما يقضيها الاستصحاب حتّى مضى الوقت فالفوت وجدانيّ ويترتّب عليه حكم الفوت بعد الوقت من وجوب القضاء.

الأمر السادس:

في أنّ ثبوت الحكم الظاهريّ عند شخص بواسطة قيام الأمارات أو الأُصول الظاهريّة واقتضائه الإجزاء عند ظهور الخلاف هل يختصّ بذلك الشخص أو يعمّ غيره فيجوز له أن يترتّب آثار الواقع على ما أتى به باجتهاد أو تقليد مع العلم أو الظنّ المعتبر بمخالفته للواقع كجواز الأكل من الدبس المشترى بالبيع معاطاة لمن لايجوز المعاطاة وكجواز الاقتداء بمن لايعتقد وجوب السّورة ولم يأت بها لمن يعتقد بوجوبها وكعدم جواز العقد على المعقودة بالفارسيّة لمن لم يجوّز العقد الفارسيّ وكجواز الأكل من ذبيحة التي ذبحت بغير الحديد لمن لم يجوّز الذبح إلّا بالحديد وكجواز الأكل من ذبيحات اكتفى بتسمية واحدة عليها لمن اعتقد بلزوم التسمية لكلّ واحدة على حدة وغير ذلك.

قال الشيخ ﷺ في مطارح الأنظار أنّ قضيّة ما قرّرناه في الهداية السابقة من أنّ الطرق الشرعيّة إنّما هي طرق إلى الواقع من دون تصرف لها فيه هو عدم ترتيب آثار الواقع على فعل الغير المخالف في الاعتقاد له إلى أن قال:

بل يظهر ممّا في تمهيد القواعد كونها مفروغاً عنها بعد القول بالتخطئة حيث ذكر في ثمرات التخطئة لزوم إعادة الصلاة إلى القبلة الاجتهاديّة إذا انكشف كونها خطأً وعدم جواز الاقتداء عند مخالفة الإمام والمأموم في الأجزاء والشّرائط بل المحكيّ عن العلاّمة في التذكرة والتحرير ونهاية الأحكام وعن الشهيد في الدروس والذكرى والبيان وعن الصيمريّ وأبي العبّاس أنّ المخالف في الفروع لايجوز الاقتداء إذا فعل ما

يقتضي فساد الصلاة عند المأموم كترك السورة والصلاة في المغسول مرّة ولبس السنجاب ونحوها[١].

يمكن أن يقال: إنّ مقتضى ـ ما مرّ من أنّ المتبادر من أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول الظاهريّة هو الإجزاء ـ هو جواز ترتيب آثار الواقع على عمل من أتى بظن اجتهاديّ أو تقليد لغير العامل وإن علم بخطائه فإنّه بعد تماميّة أدلّة الإجزاء علم أيضاً بصحّة ما أتى به بأمارة أو أصل تعبّدا وحكومة وعليه فأعمال من أتى بظنّ اجتهاديّ أو تقليد محكومة بالصحّة تعبّداً وحكومة فكما يترتّب على الصحّة الواقعيّة آثارها كذلك يترتّب على الصحّة التعبّديّة تلك الآثار بعد كون لسان الدليل هو الحكومة وإدراجها في المصاديق الواقعيّة.

فإذا كان لسان الدليل هو تقبّل ما أتى به مكان الواقع وحصول الامتثال به فما أتى به هو كالواقع حكومة وتعبّدا.

لايقال أنّ نفوذ الحكم الظاهريّ الثابت لشخص في حقّ غيره الذي يرى خلافه يحتاج إلى دليل ولادليل عليه إلّا في مثل النكاح والطلاق لوجوب ترتيب آثار النكاح الصّحيح على نكاح كلّ قوم وإن كان فاسدا في مذهبه وهكذا في الطلاق لقيام السيرة القطعيّة الجارية بين المسلمين من لدن زمن النبيّ ﷺ إلى زماننا هذا حيث إنّ كلّ طائفة منهم يرتّبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفة أُخرى منهم وكذا الحال بالإضافة إلى الطلاق[٢].

لانّا نقول: أنّ أدلّة الإجزاء كافية في إثبات المراد ولا حاجة إلى أدلّة أُخرى.

لايقال إنّ من يقول بكون قيام الأمارة على أمر سببا لحدوث مصلحة فيه على فرض خطأها للواقع لانحسب أنّه يقول بكونها سببا لحدوث مصلحة في مؤدّاها حتّى

---

(١) مطارح الانظار: ٣٤ ـ ٣٣.

(٢) المحاضرات: ٢/ ٢٨٨.

بالنسبة إلى من لم تقم عنده بل الظاهر أنّه يقول بكونها سببا لحدوث المصلحة في مؤدّاها في حقّ من فوّت عليه مصلحة الواقع جبراً لما فات[1].

لأنّا نقول إنّ أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول لمن كان في صدد الامتثال للتكاليف المعلومة بالإجمال ظاهرة في الاكتفاء بها في مقام الامتثال مكان الواقع حكومة وتعبّدا من دون فرق بين أن نقول بحدوث المصلحة في المؤدّى أو لا نقول.

وعليه فإذا كان ما أتى به قائما مقام الواقع فلاوجه لاختصاصه بمن فوّت عليه مصلحة الواقع كما أنّ الواقع لايختصّ به ولعلّ ذلك هو وجه التقاء صاحب العروة وبعض المحشّين كالسيّد المحقّق البروجرديّ (قدس الله أرواحهم) في صحّة الاقتداء بصحّة الصلاة عند الإمام في أحكام الجماعة فافهم.

لايقال إنّ مفاد أدلّة الإجزاء هو سقوط الإعادة والقضاء لا الوفاء بالمصلحة وعليه فلايجوز للعالم بالخلاف أن يرتّب آثار الصحّة.

لأنّا نقول: الظاهر من أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول هو تقبّل مؤدّيها لمكان الواقع لارفع اليد عن أمره حتّى لايحتاج إلى الإعادة أو القضاء ومقتضى التقبّل المصداقيّ ووفاء ما يتعلّق به الأمر الظاهريّ عن الواقع تعبّداً وحكومة هو جواز ترتيب آثار الصحّة الواقعيّة عليه.

لايقال كيف اجتمع العلم بالخلاف مع التعبّد بالصحّة لأنّا نقول لامنافاة بين علم الغير بخلاف ظنّ العامل ولكنّ مع ذلك تعبّد الشارع بتقبّل ما أتى به بالظنّ المعتبر مكان الواقع وجعله مصداقاً تعبّديّاً للواقع كموارد تخلّف الأُصول الظاهريّة فإنّه بعد كشف الخلاف علم بفقدان العمل المشروط بالطهارة لشرطه ومع ذلك كان مقتضى أدلّة الإجزاء هو إدراج الطهارة الظاهريّة في الطهارة الواقعيّة تعبّداً وحكومة.

---

(١) بدايع الأفكار: ٣٠٩/١.

وأمّا مفروغيّة عدم النفوذ المحكيّة عن تمهيد القواعد فهي مختصّة بباب الجماعة ولعلّ منشأ الشبهة فيها عدم وجود دليل مطلق في باب الجماعة يدلّ على ترتّب صحّة الاقتداء على صحّة صلاة الإمام عند الإمام ولذا بنوا عند الشكّ في اعتبار شيء في صحّة الجماعة كاتّفاق الإمام والمأموم في العمل على أصالة الفساد وعدم تحقّق الجماعة كما صرّح به في المستمسك(١).

وقد يظهر من صلوة شيخنا الأنصاريّ ﷺ التفصيل بين ما إذا كانت الآثار مترتّبة على شيء مضاف إلى شخص خاصّ كملك زيد وزوجة عمرو فمجرّد تحقّق السبب في اعتقاد زيد وعمرو يتحقّق إضافة الملك والزوجة إليهما ويترتّب عليهما آثارهما ولو لغيرهما وبين ما إذا كانت الآثار مترتّبة على أمر واقعيّ لم يلاحظ فيه إضافته إلى خصوص شخص كالطاهر والمذكّى فلابدّ من أن يُرتّب كلّ أحد الآثار على طبق ما يعتقده من تحقّق ذي الأثر واقعاً وعدم تحقّقه.

ثمّ أورد على نفسه بقوله فإن قلت إنّ تحقّق سبب الملكيّة والزوجيّة في اعتقاد زيد وعمرو إنّما يُوجب صيرورة الملك والزوجيّة ملكا وزوجة لزيد وعمرو في حقّهما لاملكا وزوجة لهما في الواقع ومن البيّن أنّ الشارع أباح النظر للأب إلى زوجة إبنه الواقعيّة لا زوجة إبنه في اعتقاد إبنه وكذا الكلام في الملكيّة فلم يحصل الفرق وبعبارة تحقّق سبب المضاف بالنسبة إلى المضاف إليه إنّما يوجب تحقّق الإضافة بالنسبة لا الإضافة الواقعيّة التي تترتّب الآثار عليها دون غيرها فهنا أمران:

أحدهما زوجة زيد في الواقع والثاني زوجة زيد بالنسبة إلى زيد والذي يترتّب عليه الآثار هو الأوّل ولم يتحقّق بالنسبة إلى أب الزوج.

ثمّ أجاب عنه بنفسه قلت نعم ولكنّ الظاهر من ترتيب الآثار على هذه

---

(١) المستمسك: ٧/ ٢٤٥.

المضافات الاكتفاء بتحقّق الإضافة ولو في اعتقاد المضاف إليه وهو في العرف كثير ألا ترى أنّه لو قيل نهبوا أموال فلان لايستفاد منه إلّا ما هو مال له في اعتقاده وبنى على تملّكه وكذا الأحكام التي رتّب الشارع على أملاك الكفّار والمخالفين وأزواجهم فإنّ المتبادر من ذلك ما هو ملك أو زوجة لهم في مذهبهم وإن لم يتحقّق سبب الزوجيّة والملكيّة في اعتقادنا والحاصل أنّ الظاهر من قوله ﷺ النّاس مسلّطون على أموالهم تسلّطهم على ما هو مال لهم في اعتقادهم ولهذا يحكم بعموم هذا الخبر للمؤمن والكافر والمخالف وكذا الظاهر من قوله تعالى: (وحلائل أبنائكم).

وإن شئت فقل إنّ الشارع اكتفى في تحقّق هذه الإضافات وترتّب الآثار عليها عند كلّ أحد بتحقّق الإضافة في مذهب الشخص المضاف.

ألا ترى أنّه أمضى نكاح الكافر بعد إسلام الزوجين فإنّ إقرار المجتهد على مذهبه في عمله بالنسبة إلى جميع المكلّفين ليس بأدون من إقرار المخالف والكافر على دينه.

وأمّا مسالة جواز الإيتام فهو ليس من هذا القبيل لعدم الدليل على ترتيب صحّة الإقتداء على صحّة صلاة الإمام عند الإمام إلى أن قال:

اللّهمّ إلّا أن يدّعى أنّ هذا أيضا من قبيل المضافات إلى الأشخاص الخاصّة فإنّ الشارع أمر بالاقتداء بالإمام العادل في صلاته فيكفي كونها صلاة ولو في طريقته فتأمّل(١).

ولايخفى عليك أنّ التفصيل المذكور جار بناءً على عدم إفادة أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول للإجزاء عند كشف الخلاف وإلّا فلا مجال له. ثمّ إنّ هذا كلّه فيما إذا كان الاختلاف ناشئ عن الاستنباط من الأدلّة والحجج الشرعيّة التي تكون

(١) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري:/ ٢٧٠ ـ ٢٦٨.

مشمولة لأدلّة الاعتبار وعليه فلايشمل أدلّة الإجزاء لما إذا كان مذهب الغير باطلا كالفرق الباطلة من المسلمين أو الكفار فإنّ اعتقادهم لشيء ليس مبتنياً على الحجج حتّى يشمله أدلّة اعتبارها وتفيد الإجزاء نعم يمكن الأخذ بقاعدة ألزموهم بما التزموا في مثل النكاح والطلاق بالنسبة إلى أقوام أُخر من طوائف المسلمين والكافرين كما لايبعد دعوى قيام السيرة عليه في الجملة ولا وقع لدعوى الندرة في أمثاله والتشكيك في ثبوت السيرة كما لايخفى بل يلحق بهما المعاملات وأمّا موارد اختلاف الشيعة إجتهاداً وتقليداً فيجري فيه أدلّة الإجزاء ودعوى السيرة غير ثابتة في موارد اختلافهم والمسألة محتاجة إلى تأمّل زائد والاحتياط طريق النجاة.

الخلاصة:

هنا ملاحظات قبل الخوض في تفصيله.

أحدها: إنّ هذه المسألة هل تكون من المسائل العقليّة أو من المباحث اللفظيّة.

والتحقيق هو جواز كليهما لأنّ المسألة ذو حيثيّتين:

الحيثيّة الأولى: أنّ أدلّة اعتبار الأوامر الظاهريّة أو الاضطراريّة هل تدلّ على توسعة موضوع الأوامر الاختياريّة والواقعيّة بنحو الحكومة أو لاتدلّ وعليه فاللازم هو ملاحظة لسان أدلّة الاعتبار فالنزاع حينئذ يكون لفظيّا ومن هذه الجهة تكون المسألة من مباحث الألفاظ.

والحيثيّة الثانية: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ هل يقتضي سقوط الأوامر الواقعيّة لاشتمال المأتيّ به على المصلحة المقتضية للأمر أو لايقتضي فاللازم حينئذ هو ملاحظة تأثير الإتيان في سقوط الأوامر الواقعيّة وعدمه ومن المعلوم أنّ هذا البحث حينئذ يكون عقليّاً ويناسب المباحث العقليّة وعليه فذكر المسألة في مقامنا هذا ليس استطرادياً فلاتغفل.

ثانيها: نتيجة المسألة الأُصوليّة كلّيّة وهل يلزم أن يكون مبانيها أيضاً كلّيّة أم لا. والحقّ هو عدم لزوم ذلك إذ يكفي كلّيّة نفس المسألة في إدراجها في المسائل الأُصوليّة التي لابدّ أن تكون كلّيّة وإن استفيدت المسألة من الدليل الخاصّ الجزئيّ وعليه فلاوقع للإشكال في الأوامر الاضطراريّة بأنّ مبناها جزئيّ لابتنائها على قوله التراب أحد الطهورين من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء وعدمه بخلاف الأوامر الظاهريّة فإنّ إجزائها وعدمه مبنيّان على السببيّة والطريقيّة.

هذا مضافا إلى عدم اختصاص مبنى الأوامر الاضطراريّة بقوله التراب أحد الطهورين بل قوله ﷺ الميسور لايسقط بالمعسور أو أنّ التقيّة ديني ودين آبائي

ونحوهما من مباني الأوامر الاضطراريّة كلّيّة.

ثالثها: إنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّ المراد من وجهه في عنوان البحث هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً لاخصوص الكيفيّة المعتبرة شرعاً وإلّا لزم أن يكون القيد توضيحيّا هذا مع لزوم خروج التعبدّيات عن حريم النزاع لأنّ قصد القربة يكون من كيفيّات الإطاعة عقلاً.

وفيه منع لزوم خروج التعبدّيات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربة في المأمور به شرعاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ القيد ليس توضيحيّا بل مذكور لردّ عبدالجبار من السابقين فافهم.

رابعها: إنّ معنى الاقتضاء في عنوان البحث «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أولا» هو الاقتضاء الإثباتيّ إن كان النزاع في دلالة الأوامر الاضطراريّة والظاهريّة أو الاقتضاء الثبوتيّ بمعنى العلّيّة والتأثير إن كان النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضي الإجزاء أولا لأنّ المأمور به خارجاً هو الذي يتحقّق به الغرض ومع تحقّقه حصلت علّة سقوط الأمر الواقعيّ فالإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ مؤثّر في رفع الأمر الواقعيّ.

وممّا ذكر يظهر أنّه لامجال لما في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ من أنّ المعلوم أنّ المعلول ينعدم بانعدام علّته لا أنّ القائم به الغرض علّة لسقوط الأمر لأنّ الأمر علّة لوجود الفعل في الخارج فلو كان الفعل علّة لسقوط الأمر لزم علّية الشيء لعدم نفسه فسقوط الأمر لتماميّة اقتضائه وانتهاء أمده.

وذلك لأنّ حديث انتهاء الأمد وانعدام المعلول بانعدام علّته صحيح بالنسبة إلى إتيان المأمور به وأمر نفسه لا إتيان المأمور به بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ بالنسبة إلى الأمر الواقعيّ إذ لاينعدم أمد الأمر في الثاني بإتيان الظاهريّ أو

الاضطراريّ.

بل يحتاج رفعه إلى تأثير الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ فيه فالحقّ مع صاحب الكفاية حيث ذهب إلى أنّ معنى الاقتضاء هو العلّية والتأثير بناءً على النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء أو لايقتضي وعليه فلاحاجة إلى تغيير عنوان البحث بأنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مُجز أولا كما في تهذيب الأُصول.

خامسها: إنّ الإجزاء بحسب اللغة يكون بمعنى الكفاية وبحسب الاصطلاح يكون بمعنى إسقاط التعبّد بالإتيان أعادة كان أو قضاء والمعنى الثاني لازم الكفاية ولاوجه لرفع اليد عن معناه اللغويّ ما لم تقم قرينة وعليه فالإجزاء في عنوان البحث محمول على معناه اللغويّ.

سادسها: إنّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار واضح فأنّ البحث في المقام بعد معلوميّة مقدار المأمور به في الواقع وعدم الإتيان به في أنّ الإتيان بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ مع كشف الخلاف يكفي عن الواقعيّ الذي لم يأت به أو لا يكفي والبحث في مسألة المرّة والتكرار في تعيين مقدار المأمور به وكمّيّته وأنّ بعد الإتيان بالمأمور به الواقعيّ هل يلزم التكرار أو لايلزم.

كما أنّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعيّة القضاء للأداء واضح فإنّ البحث في المقام في كفاية المأتيّ به عن الواقع بعد الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ والبحث في مسألة القضاء والأداء بعد فوت المأمور به وعدم الإتيان به في الوقت في ثبوت القضاء وعدمه فلا تشابه بين المسألتين.

تحقيق ا لمقام في الأجزاء وعدمه.

ثمّ لايخفى عليك أنّ بعدما عرفت من المقدّمات فتحقيق المقام في الإجزاء وعدمه يستدعي البحث في الموضعين:

الموضع الأوّل

إنّه لا كلام في إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره إذ الغرض من الأمر ليس إلّا هو إتيان المأمور به بما له من القيود والشروط ومع الإتيان حصل الغرض ومع حصول الغرض ينتهي أمد البعث والإرادة ولاموجب لبقائهما وإلّا لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علّته.

وأنت خبير بأنّ المقصود من الإجزاء في هذا الموضع أنّ الإتيان بالمأمور به الواقعيّ يجزي عن أمره الواقعي وهكذا الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ يجزي عن أمره الاضطراريّ أو الإتيان بالمأمور به الظاهريّ يجزي عن أمره الظاهريّ لا أنّ الإتيان بكلّ واحد منها يجزي عن الآخر فإنّه سيأتي الكلام فيه في الموضع الثاني إن شاء الله تعالى.

وممّا ذكر ينقدح أنّ مع سقوط الأمر لحصول الغرض لامجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر والمفروض أنّ مع حصول الغرض يسقط الأمر ولامجال للامتثال الثاني بالنسبة إلى الأمر الساقط.

ولذلك يحمل ماورد في المقام ممّا يتوهّم أنّ المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال ومطلوبيّة الإعادة على أمر لاينافي ما يقتضيه حكم العقل فإنّ مطلوبيّة الإعادة أعمّ من بقاء الأمر السابق لاحتمال أن يكون ذلك من جهة الأمر الجديد الاستحبابيّ ولا أقلّ من احتمال ذلك فلايكون منافياً لما استقلّ العقل به من سقوط الأمر بالامتثال الأوّل وعدم معقوليّة الامتثال عقيب الامتثال فلاتغفل.

الموضع الثاني

وفيه مقامان:

المقام الأوّل: في إجزاء الأوامر الاضطراريّة

ولايخفى عليك أنّه إن قلنا بأنّ الأمر الأوّليّ عامّ يشمل المضطرّ وغيره في عرض واحد والأوامر الاضطراريّة تدلّ على تنويع العامّ المذكور في حال الاضطرار وإخراج الاضطرار عن تحت العام فالإجزاء في غاية الوضوح إذ ليس في حال الاضطرار إلّا أمر واحد ولا إشكال في أنّ الإتيان بالمأمور به بهذا الأمر يوجب سقوط الأمر المذكور والمفروض أنّه لا أمر آخر حتّى يبحث عن إجزائه عنه وعدمه.

وإن لم نقل بذلك فالأمر في حال الاضطرار غير الأمر الواقعيّ.

فيمكن البحث حينئذ عن إجزاء الاضطراريّ عن الواقعيّ وعدمه.

وقد أوضحنا قوّة الثاني بناء على المختار من أنّ المتبادر من الصلاة هي الهيئة التركيبيّة الجامعة للأجزاء والشرائط الدخيلة في باعثيّة المولى نحو الأمر بها لأنّ الأمر الأوّليّ تعلّق بها لا الهيئة التركيبيّة المجملة أو المهملة لأنّ البحث نحو المهمل والمجمل لا يصدر عن الحكيم المتعال.

وممّا ذكر يظهر أنّ المبعوث إليه في الأمر الأوّليّ هي الصلاة الكاملة وهي صلوة المختار وحينئذ تدلّ الأدلّة الاضطراريّة على ما يقوم مقام الصلاة الكاملة في حال الاضطرار ومقتضى ذلك هو تعدّد الأمر من الأمر الواقعيّ والأمر الاضطراريّ هذا مضافا إلى أنّ ذلك هو مقتضى لسان أدلّة الاضطرار كنفي الحرج والضرر ورفع الاضطرار والتقيّة لأنّ لسانها هو لسان الحكومة ومعنى الحكومة هو النظارة إلى الأدلّة الأوّليّة ومقتضاها هو وجود الأحكام الأوّليّة وإلّا لزم الخلف في كون أدلّة

الاضطرار ناظرة إلى الأدلّة الأوّليّة.

ويشهد له أيضاً فتوى الأصحاب بصحّة الوضوء أو الغسل الضرريّين إذا أتى بهما جهلا وغفلة مع أنّه لو كان مقتضى أدلّة الاضطرار هو التنويع وإخراج مورد الاضطرار فلا وجه للصحّة في صورة الجهل والغفلة إذ لا أمر ولا مصلحة فيما إذا كانا ضرريّين فالحكم بصحّتهما في حال الجهل والغفلة يدلّ على أنّ مفاد أدلّة الاضطرار ليس كمفاد أدلّة التخصيص التي تخرج الأفراد عن تحت مادّة العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبة إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرّف في هيئة الأوامر الأوّليّة بسقوطها عن الفعليّة من باب الامتنان ففي حال الجهل والغفلة حيث يكون الوضوء أو الغسل مشتملين على المصلحة ولهما الأمر الأوّليّ فالإتيان بهما إتيان بالمطلوب الواقعيّ فللحكم بالصحّة مجال كما أنّ في صورة الإتيان بالتيمّم ورفع الاضطرار في الوقت يمكن النزاع في كفاية التيمّم عن الوضوء أو الغسل في صحّة ما أتى به من العبادات وعدمها هذا بخلاف ما إذا لم نقل بالتعدّد فإنّ الإتيان بالتيمّم مع أنّه لا أمر إلّا به يوجب الإجزاء قطعا ولا مجال للنزاع في الإجزاء وعدمه.

ثمّ إنّ النزاع يبتني على شمول إطلاق أدلّة العمل الاختياريّ لحالة طروّ الاختيار بعد رفع الاضطرار وإلّا فيكفي في عدم وجوب الإعادة والقضاء عدم إطلاق الأدلّة الأوّليّة بالنسبة إلى حالة طروّ الاختيار بعد رفع الاضطرار.

فبعد فرض إطلاق أدلّة العمل الاختياريّ يقع النزاع بعد الإتيان بالاضطراريّ وعروض حالة الاختيار في الوقت عن أنّه هل يجزي العمل الاضطراريّ عن العمل الاختياريّ أو لايجزي بل يلزم العمل الاختياريّ بعد شمول إطلاق دليله لحالة طروّ الاختيار بعد الاضطرار.

وأمّا ابتناء النزاع على ملاحظة الجهات الواقعيّة من المصالح والمفاسد في المتعلّقات وحصر الجهات الواقعيّة في الأقسام الأربعة ففيه منع لامكان البحث

والنزاع ولو لم نقل بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاد في المتعلّق.

هذا مضافا إلى عدم إمكـان الإطـلاع نـوعا بـالنسبة إلى الجـهات الواقـعيّة فالإحالة إليها أحالة على المجهول.

كيفية دلالة الأوامر الاضطراريّة على الإجزاء

ولايذهب عليك تماميّة دلالة أدلّة الأوامر الاضطراريّة على الإجزاء بعد كون لسانها لسان التوسعة.

إمّا بإلحاق شيء بشيء كإلحاق التراب بالماء في مثل قـوله ﷺ التراب أحـد الطهورين فأنّه يفيد التوسعة في الطهارة المشروطة بها العبادات فلاوجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فإنّه قد أتى بما هو تكليفه واقعاً كما سلك صاحب الكفاية هذا المسـلك في الأصول الموضوعيّة.

أو بالأمر بالباقي مع الاضطرار إلى ترك بعض الإجزاء أو الشرائط.

أو بالأمر بإتيان ما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع أو القواطع كالأدلّة الواردة في مقام التقيّة.

إذ من المعلوم أنّ الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه يدلّ على عدم دخالة المتروك جزءاً كان أو شرطاً كما أنّ الأمر على الإتيان بما هو مضطرّ إليه من الموانع والقواطع يدلّ على عدم مانعيّة ما أتى به ممّا اضطرّ إليه وليس ذلك إلّا مـعنى الحكـومة لأنّ المتفاهم العرفيّ من الأمر بالباقي أو الأمر بإتيان المـانع والقاطع هـو عـدم مـدخليّة المتروك أو عدم مانعيّة المأتيّ به من المانع والقاطع أو الأمر بتبديل كيفيّة صلاة المختار بكيفيّة أخرى كما ورد في صلاة المضطرّ والغريق فأنّ الظاهر ممّا ورد هنا أنّه في مقام بيان بدليّة الكيفيّة المذكورة عن صلاة المختار وليس هذا إلّا معنى الحكومة.

بل يمكن أن يقال إنّ لسان أدلّة نفي الحرج والضرر أيـضاً لسـان الحكـومة بالنسبة إلى الإجزاء التي تكون ضرريّة أو الحرجيّة فأنّ مفادها هو سقوط ما تجري

فيه تلك الأدلّة عن الفعليّة فمقتضى إطلاق جواز البدار وإتيان العمل هو كفاية ما أتى به عن الجامع للشرائط والإجزاء ويشكل ذلك بأنّ أدلّة نفي الحرج والضرر لاتدلّ على الأمر بالباقي حتّى يكون أمراً مغايراً مع الأمر الأوّلي ويقتضي الإجزاء بل غاية دلالتها هو نفي الضرريّ والحرجيّ.

فاستفادة وجوب الباقي من الأدلّة الأوّليّة ليست بأمر مغاير مع الأمر الأوّليّ حتّى يجري النزاع في إجزائه عن الواقع وعدمه.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ المتفاهم العرفيّ من بقاء الأمر بالنسبة إلى العمل مع نفي الوجوب عن الضرريّ أو الحرجيّ هو كفاية المأتيّ به عن الجامع للشرائط والأجزاء وهو كاف في الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء ولا حاجة إلى دلالة دليل نفي الحرج أو الضرر على وجوب الباقي فتدبّر.

ثمّ لايخفى عليك أنّ الموضوع في الأوامر الاضطراريّة هو العذر والاضطرار في بعض الوقت لا العذر والاضطرار المستوعب إذ الأمر الاضطراريّ في مقابل الأمر الواقعيّ لايمكن إلّا إذا أمكن منه في بعض الوقت وإلّا فلا أمر اضطراريّ في المستوعب حتّى نبحث عن إجزائه عن الواقع.

ثمّ إنّ مع تماميّة دلالة الأدلّة الاضطراريّة عن إجزاء ما أتى به عند الاضطرار في بعض الوقت عن الواقع لا مجال لاحتمال القضاء حينئذ إذ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب مطلقا في الوقت والمفروض هو أنّ ما أتى به عوض عن الواقع في الوقت فلاتغفل.

مقتضى الأصل

ثمّ مع إهمال أدلّة الاضطرار تجب الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه إن قلنا بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء وإلّا فلايجب القضاء في خارج الوقت.

أمّا الإعادة في الوقت بعد رفع الاضطرار فهي واجبة مع إهمال أدلّة الاضطرار

بالنسبة إلى الإجزاء قضاء لإطلاق الأدلّة الأوّليّة.

ودعوى أنّ الأمر الأوّليّ ساقط عن الفعليّة حال الاضطرار ولا علم بحدوثه بعد رفع الاضطرار فلاوجه لدعوى وجوب الاعادة بالأمر الأوّليّ في الوقت بعد رفع الاضطرار.

مندفعة بأنّ التكليف معلوم من أوّل الأمر في الأفراد العرضيّة والطوليّة حال الاضطرار وحال رفعه وإنّما أسقطه الاضطرار في خصوص حال الاضطرار وسقوطه في غير حال الاضطرار متفرع على حكومة الأمر الاضطراريّ على الأمر الواقعيّ والمفروض أنّ أدلّة الأوامر الاضطراريّة مهملة ولا إطلاق لها وعليه فمع رفع الاضطرار لا وجه لرفع اليد عن إطلاق التكليف الأوّليّ المعلوم من أوّل الأمر.

نعم لو كانت الأدلّة الأوّليّة أيضاً مهملة فقد يقال بأنّ الأصل يقتضي البراءة ولكنّه أيضاً منظور فيه لأنّ الأمر يدور حينئذ بين احتمال وفاء الاضطراريّ في أوّل الوقت بمصالح الاختياريّ فيكون مخيّراً بين الاضطراريّ في أوّل الوقت والاختياريّ في آخره واحتمال أن لايكون كذلك فيتعيّن الاختياريّ ومرجع ذلك إلى دوران الأمر بين التعيينيّ والتخييريّ فمقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال فاللازم حينئذ هو وجوب الإتيان بالاختياريّ في آخر الوقت وعدم الاكتفاء بالاضطراريّ.

وأمّا القضاء في خارج الوقت فإن قلنا بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء وتعدّد المطلوب من الواجب والوقت فهو واجب فانّه مقتضى العلم بمطلوبيّة الإتيان بالعمل مطلقا من دون دخالة للوقت فيه وحصول الشكّ في الامتثال فيستصحب حينئذ وجوب الإتيان به في خارج الوقت إذ المفروض أنّه لم تدلّ أدلّة الاضطرار على كفاية الإتيان بالاضطراريّ عنه.

وإن لم نقل بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء فلادليل على وجوب القضاء في خارج الوقت لعدم جريان الاستصحاب بعد عدم إحراز وحدة الحقيقة ولا أمر

جديد بوجوب القضاء في خارج الوقت فلاتغفل.

المقام الثاني: في إجزاء الأوامر الظاهريّة

والكلام فيه يقع في امور:

الأمر الأوّل: في تحرير محل النزاع:

والإنصاف أنّه لافرق بين كون الأمارات والأُصول قائمة على متعلّقات التكاليف وبين كونها قائمة على نفس التكاليف فإنّ كلّها في مقام بيان أنّ الواقعيّات تمتثل بكذا وكذا ومقتضاه هو أن تكون مصالحها مسانخة لمصالح الواقعيّات من دون فرق بين مواردها.

والقول بأنّ الأمارات والأُصول إذا كانت قائمة على نفس التكاليف ليست ناظرة إلى الواقعيّات فلاتكون مصالحها مسانخة لمصالح الواقعيّات ومع عدم المسانخة لامجال للوفاء حتّى يبحث عن إجزائها أو عدمه.

غير سديد بعد كون لسانها على ما عرفت أنّ الواقع المعلوم على سبيل الإجمال يمتثل بالأمارة أو الأُصول فلابدّ أن تكون مصلحة الأمارة أو الأُصول هو مصلحة الواقع لاسنخ آخر من المصلحة كي لايغني إحرازه عن إحرازه وعليه فلاوجه لتخصيص محلّ النزاع بما إذا كانت الأمارات والأُصول قائمة على متعلّقات التكاليف.

نعم ربما يدّعى خروج بعض الموارد عن محلّ النزاع ولابأس بالإشارة إلى ذلك.

منها ما إذا كان سبب الأمر الظاهريّ مجرّد الوهم والخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعيّ ثمّ يكشف خلافه ففي مثله لا أمر في ظاهر الشرع ومجرّد التوهّم لا يستلزم وجود الأمر الظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه وعدمه وعليه فإذا استظهر المجتهد معنى

من اللفظ وأفتى على طبقه استنادا إلى حجيّة الظهور ثمّ انكشف أنّه لاظهور للفظ في هذا المعنى بل هو مجرّد وهم وخيال فلاواقع موضوعيّ له حتّى يندرج في المقام.

ومنها موارد التي تقوم الأمارة أو الأُصول في الشبهات الموضوعيّة كالبيّنة أو اليد وما شاكلها ممّا يجري في تنقيح الموضوع بدعوى أنّ هذه الموارد خارجة عن محلّ البحث لأنّ قيام الأمارة أو الأُصول لايوجب قلب الواقع عمّا هو عليه والقائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيّة لايقولون به في الموضوعات الخارجيّة.

مع أنّ الإجزاء في موارد الأُصول والأمارات غير معقول إلّا بالالتزام بالتصويب فيها ومن المعلوم أنّه التصويب في الأمارات والأُصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة غير معقول بداهةً. أنّ البيّنة الشرعيّة إذا قامت على أنّ المايع الفلانيّ خمر مثلا لاتوجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

يمكن أن يقال: إنّ المقصود من جريان الأمارات والأُصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعيّة عليها في الظاهر لاتغيير الموضوعات وقلبها عمّا هو عليها في الواقع بحسب الوجود وغير خفيّ. إنّ تغيير الآثار والأحكام الجزئيّة كتغيير الآثار والأحكام الكلّيّة فإن كان تغيير الأحكام الكلّيّة جايزاً فكذلك الجزئيّة وإن لم يكن ممكنا في الكلّيّة فكذلك في الجزئيّة فلاوجه للفرق بينهما إلّا من جهة أنّ التصويب في بعض صوره مجمع على بطلانه في الأحكام الكلّيّة دون الموضوعات.

الأمر الثاني: في إجزاء الأُصول الظاهريّة.

ذهب جماعة إلى أنّ الأُصول الظاهريّة كقاعدة الطهارة والحلّيّة والاستصحاب بناءً على كونه أصلاً عمليّاً حاكمة بالنسبة إلى أدلّة الشرائط والأجزاء كقوله عليه السلام لاصلاة إلّا بطهور فقوله كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنه قذر يكون حاكما على قوله لاصلاة إلّا بطهور ومعمّماً له من جهة توسعة الطهارة وجعلها أعمّ من الواقعيّة

والظاهريّة.

وذلك لأنّ الحكم بالطهارة مثلا في قاعدة الطهارة حكم بترتيب آثارها ومنها الشرطيّة للعبادات فإذا ضمّ هذا الحكم إلى أدلّة الأجزاء والشرائط يستفاد منه عرفاً أنّ المقصود هو التوسعة في الشرطيّة ومن المعلوم أنّ ضمّ غير الواقع في حال الشكّ إلى الواقع ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التعبّديّ أتى به مع شرطه إذ المفروض أنّ الشرط أعمّ من الواقعيّ والظاهريّ وعليه فانكشاف عدم الطهارة الواقعيّة لايوجب انكشاف فقدان العمل لشرطه نعم يوجب ارتفاع موضوع الطهارة الظاهريّة من ذلك الحين فلاتبقى الطهارة الظاهريّة مع ارتفاع الجهل. وأمّا العمل فقد أتى به مع شرطه في حال الجهل وهو الطهارة الظاهريّة ولايقبل ما فرض فيه الشرط أعمّ الخطأ لأنّ الطهارة الظاهريّة معتبرة واقعاً من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقة إلى الطهارة الواقعيّة.

ثمّ إنّ القائل بالإجزاء وحكومة الأصول الظاهريّة على أدلّة الشرائط والأجزاء يدّعي أنّ ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشكّ ومن تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها لكن بلسان تحقّق الطهارة ولازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدلّة الشرائط والموانع.

وممّا ذكر يظهر الجواب عن النقوض الواردة في المقام من أنّ لازم ترتّب جميع الأحكام الثابتة للطاهر الواقعيّ على المشكوك هو الحكم بطهارة الملاقي للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسة أو الحكم بنجاسة الملاقي للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهارة عند استصحاب النجاسة أو الحكم بصحّة الوضوء أو الغسل بماء قد حكم بطهارته ولو مع انكشاف النجاسة مع أنّ أحدا من الفقهاء لم يلتزم بذلك.

وذلك لأنّ حكومة الأُصول الظاهريّة على أدلّة اشتراط طهارة الماء في حصول طهارة المغسول أو نجاسة المغسول أو صحّة الوضوء أو الغسل وإن تقتضي الأحكام

المذكورة ولكنّها ثابتة مع انحفاظ الشكّ.

فإذا زال الشكّ انقلب الموضوع ومع انقلاب الموضوع لامجال للحكومة وعليه فيحكم بنجاسة الثوب الموجود المغسول بالماء الذي كشف نجاسته وبطهارة الثوب الموجود المغسول بالماء الذي يكون محكوما بالنجاسة ثمّ انكشف طهارته.

ويحكم بأعادة الوضوء أو الغسل مع انكشاف نجاسة الماء المشكوك.

نعم كلّ عبادة أتى بها في حال الشكّ بالوضوء المذكور يحكم بصحّتها لحكومة الأُصول الظاهريّة على أدلّة اشتراط العبادة بالطهارة فالعمل العباديّ بعد الحكومة المذكورة أتى به مع شرطه لأنّ المفروض أنّ الطهارة المشروطة أعمّ من الطهارة الظاهريّة والعمل حين الإتيان مقرون بشرطه وهو كاف كما لايخفى.

وينقدح ممّا ذكر أيضاً الجواب عن نقض آخر وهو أنّ لازم الإجزاء هو أنّه لو توضّأ رجاء بماء محكوم بالنجاسة ظاهرا بالاستصحاب مثلا ثمّ انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلا إذ كما يفرض توسيع الشرطيّة الواقعيّة للطهارة كذلك ينبغي أن يفرض توسيع المانعيّة للنجاسة.

وذلك لأنّ الحكم بالمانعيّة ما دام كان الموضوع محفوظا وأمّا مع ارتفاع الشكّ وظهور كون الماء طاهراً في الواقع لايبقى هذا الحكم ومع ارتفاعه بارتفاع موضوعه يمكن الحكم بصحّة الوضوء من هذا الحين لوجود الملاك فيه مع فرض تمشي قصد القربة فيه نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهارة قبل ارتفاع الموضوع كان مقتضى حكومة الأُصول الظاهريّة على أدلّة الاشتراط هو الحكم بالبطلان لعدم كون العمل واجد للشرائط تعبّداً بسبب الحكومة المذكورة فلاتغفل.

وأمّا الإشكال في الإجزاء بأنّ هذه الحكومة هي حكومة ظاهريّة موقّتة بزمن الجهل بالواقع والشكّ فيه وليست بحكومة واقعيّة لكي توجب توسعة الواقع أو تضييقه ونتيجة هذه الحكومة بطبيعة الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف

فإذا انكشف فلابدّ من العمل على طبق الواقع ففيه أنّ الحكومة في موضوعها واقعيّة لاظاهريّة فإنّ مثل قوله ﷺ كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر ظاهر في أنّه يجوز للمكلّف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشيء المشكوك فيه ومن جملتها شرطيّتها للصلاة فيكون مفاده جواز إتيان الصلاة في الثوب المشكوك في طهارته وترتيب آثار الطاهر الواقعيّ على الشيء المشكوك فيه وحينئذ فالمتبادر من هذا الكلام ونحوه أنّ الصلاة في حقّ هذا الشخص عبارة عمّا أتى به وأنّه قد عمل بوظيفته الصلاتيّة وأوجد الفرد المأمور به لا أنّه عمل عملاً مردّداً بين أن يكون صلاة وبين أن يكون لغواً بحيث تكون الصلاة باقية في ذمّته.

وبعبارة أخرى مفاده هو ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه بلسان تحقّقها فيفهم منه عرفا أنّ الصلاة المشروطة بالطهارة يجوز الإتيان بها في حال الشكّ بهذه الكيفيّة ويكون المأتيّ به مع هذه الكيفيّة مصداقا للصلاة المأمور بها وواجدا لما هو شرطها وحصل به الامتثال وهو معنى الإجزاء.

لايقال إنّ هذا إذا لم ينكشف الواقع فأنّه يقال لامعنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأنّ الأصل ليس طريقا للواقع يطابقه تارة ويخالفه أخرى مثل الأمارة حتّى يفرض فيه انكشاف الخلاف وهذا التقريب المذكور في قاعدة الطهارة يأتي في الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ وحديث الرفع أيضاً فإنّ المكلّف في جميع الموارد في صدد امتثال أمره تعالى بالصلاة التي أمر بها جميع المسلمين فالمتبادر من القواعد المذكورة عرفا هو كون الفاقد صلاة حقيقة حكومة لا أنّه محتمل الصلاتيّة بحيث لو استمرّ شكّه إلى حين موته وكان في الواقع جزءاً أو شرطاً كان تاركاً للصلاة أداءً وقضاءً وإن لم يستمرّ لم يكن صلاة وعمل عملاً لغواً.

فالأقوى هو القول بالإجزاء في الأُصول الظاهريّة كما ذهب إليه سيّدنا المحقّق البروجرديّ وسيّدنا الإمام المجاهد (قدّس الله سرّهما) تبعا لصاحب الكفاية.

الأمر الثالث: في إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف باليقين

هنا جهات:

الجهة الأولى: في إجزاء الأمارات بناء على الطريقيّة

التقريب الأوّل: أنّ الأمارات كخبر الواحد والبيّنة وأمثالها وإن كانت بلسان حكاية الواقع ولكنّها بانفسها ليست أحكاماً ظاهريّة بل الحكم الظاهريّ عبارة عن مفاد دليل حجيّة الأمارة الحاكمة بوجوب البناء عليها ولسان أدلّتها هي بعينها لسان أدلّة الأُصول إذ ظاهر ما دلّ على اعتبار الأمارات هو قناعة الشارع في امتثال أوامره الصلاتيّة مثلا بإتيانها فيما قامت البيّنة على طهارته ولازم ذلك سقوط الطهارة الواقعيّة من الشرطيّة المنحصرة في هذه الصورة وكفاية الطهارة التي قامت البيّنة عليها.

وعليه فالاختلاف بين الأُصول والأمارات ليس إلّا من جهة أنفسها لا من جهة دليل اعتبارها والمعيار في الإجزاء هو دليل حجّيّتها لا أنفسها والقول بأنّ الأمارة تارة تكون عقلائيّة ولم يرد من الشرع أمر باتّباعها ولكن استكشفنا إمضائها من عدم الردع وأُخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشاديّ منه باتّباعها وثالثة تكون تأسيسيّة شرعيّة.

والظاهر خروج الفرض الأوّل عن محطّ البحث بل الثاني أيضاً لأنّ الأمر الإرشاديّ لم يكن أمراً حقيقة.

والمتبع فيهما هو طريقة العقلاء لعدم تأسيس للشارع ولا إشكال في أنّهم إنّما يعلمون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع.

بل التحقيق عدم الإجزاء فيما إذا كانت الأمارة تأسيسيّة لأنّ معنى الأمارة هو الكاشف عن الواقع وإيجاب العمل على طبقها إنّما هو لمحض الكاشفيّة عن الواقع

المحفوظ من غير تصرّف فيه وانقلاب وإلّا لخرجت الأمارة عن الأمـاريّة ولايـفهم العرف والعقلاء من دليل إيجاب تصديق العادل إلّا ما هو المركوز في أذهـانهم مـن الأمارات لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه بخلاف أدلّة الأُصول.

وبالجملة أنّ الإجزاء مع جعل الأمارة وإيجاب العمل عـلى طـبقها لأجـل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متنافيان لدى العرف والعقلاء.

غير سديد لما عرفت من أنّ المكلّف الذي كان بصدد الامـتثال بـالنسبة إلى التكاليف الواقعيّة وكان متحيّرًا في هذا المقام إذا سهّل الشارع الأمر عـليه بـإيجاب العمل بالأصل والأمارة يفهم من إيجاب العـمل بهـما أنّـه قـنع في مـقام الامـتثال بالواقعيّات بالإتيان بما قامت عليه الأُصول والأمارات وليس معنى ذلك إلّا الإجزاء كما لايخفى ومجرّد كون الأمارات كاشفة بنحو كشف نـاقص عـن الواقـعيّات دون الأُصول الظاهريّة لايوجب تفاوتا في التبادر المذكور والانـفهام العـرفيّ مـن أدلّـة الاعتبار.

ولامنافاة بين كونها كاشفة والاكتفاء بها عند المخالفة ويشهد له صحّة تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن إعملوا بها وإن كانت مخالفة للواقـع فـلا أعادة في الوقت ولا قضاء في خارجه.

ثمّ لاوجه للفرق بين ما إذا كانت الأمارة تأسيسيّة أو إمضائيّة فـإنّ إمـضاء الأمارة في مقام قبول ما قامت عليه الأمارات العقلائيّة مكان تكاليفه الواقعيّة يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء.

فإذا ظهر التخلّف كان مقتضى قبوله أيّاها مكان الواقع هو الإجزاء هذا بخلاف ما إذا ورد إمضاء الشارع بعنوان محض الإرشاد إلى ما بنى عليه العقلاء فأنّه تابع لما عليه العقلاء فلاتغفل.

وبالجملة فالحكم الظاهريّ في المقام هو الذي استفيد من أدلّة اعتبار الأمارات

الحاكمة بوجوب العمل على طبقها وترتيب آثار الواقع على مؤدّيها لا نفس الأمارة ومن المعلوم أنّ ظاهر أدلّة الاعتبار في الأمارات والأُصول هو البناء على الوجود والتعبّد به ومقتضى ذلك مع عدم حصول العلم والاطمئنان بوجود الواقع هو ترتيب جميع آثار الواقع على ما أدّت إليه الأمارة ومن جملتها الشرطيّة والمتبادر من ذلك هو قناعة الشارع في مقام الامتثال بإتيان ما أدّت إليه الأمارات والأُصول وهذا هو معنى الإجزاء.

والتقريب المذكور أصحّ من التقريب الثاني المحكيّ عن الميرزا الشيرازيّ ﷺ لوجود بعض المناقشات فيه كما عرفت.

وأيضاً لايصلح التقريب الثالث لأنّ حديث الرفع لاموضوع له بعد وجود الأمارات إذ المراد منه هو رفع ما لاتقوم الحجّة عليه ومع وجود الأمارات تقوم الحجّة والقول بإنّ المراد هو رفع ما لايحصل العلم الحقيقيّ به غير سديد لأنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات وحصلت بينهما المناقضة لأنّ مفاد الأمارات هو وجود الأحكام الواقعيّة وفعليّتها ومفاد حديث الرفع هو عدم فعليّة الواقعيّات ودعوى المناقضة بين حديث الرفع والأمارات كما ترى إذ لم يلتزم به أحد.

الجهة الثانية: في إجزاء الأمارات بناء على المنجّزيّة والمعذّريّة.

ربما يقال إنّه لو قيل في الأمارات بجعل الحجّيّة ومجرّد المعذّريّة والمنجّزيّة لم يكن وجه للإجزاء.

والمراد منه أنّ بناء على جعل المنجّزيّة والمعذّريّة لامصلحة في المتعلّق حتّى تكون موجبة لإنشاء الحكم على أيّ تقدير ويقتضي ذلك الإجزاء بل الإنشاء بداعي تنجيز الواقع أو بداعي إيصال الواقع منبعث عن نفس مصلحة الواقع لاعن مصلحة أُخرى وعليه فلا مقتضى للإجزاء.

وأجيب عنه أوّلا: بأنّ مفاد الأخبار المستدلّ بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تعبّداً على أنّها هو الواقع وترتيب آثار الواقع على مؤدّاها وليس فيها أيّ أثر من حديث جعل الوسطيّة والطريقيّة بل لاتكون الوسطيّة والطريقيّة قابلة للجعل فإنّها لاتنالها يد الجعل إذ الشيء لو كان واجداً لهذه الصفة تكوينا فلامورد لإعطائها إيّاه وإن كان فاقدا لها فلايمكن إعطائها إيّاه لأنّه لايعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً وما ليس بطريق طريقاً إذ الطريقيّة ليست أمراً اعتبارياً كالملكيّة حتّى يصحّ جعلها وهكذا إكمال الطريقيّة وتتميم الكشف لايمكن جعلها فكما أنّ اللاكاشفيّة ذاتيّة للشكّ ولايصحّ سلبه فكذلك النقصان في مقام الكشف ذاتيّ للأمارات لايمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل في أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار والعمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليه نعم بعد التعبّد بلسان تحقّق الواقع وإلقاء احتمال الخلاف تعبّداً يصحّ انتزاع الوسطيّة والكاشفيّة.

وثانيا: إنّ المعذّريّة ليست أثراً للأمارة فيما إذا خالفت للواقع بل هي أثر عدم وصول الواقع والجهل به سواء علم بخلافه أم لا وسواء قامت الأمارة على خلافه أم لا.

فتحصّل أنّه لاجعل في البيّن فالطريقيّة أو الحجّيّة ليستا بمجعولتين بل المستفاد من الأمارات والطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها في مقام الاحتجاج واللجاج وترتيب آثار الواقع عليها.

وعليه فإذا استظهر منها كما مرّ أنّ الأمارات أو الطرق تكون ناظرة إلى الواقع بلسان تبيين ما هو وظيفة الشاكّ في الأجزاء والشرائط فهي حاكمة بالنسبة إلى الأدلّة الدالّة على الأجزاء والشرائط وموجبة لسقوط الواقعيّ عن الفعليّة وكون ما أتى به مجزياً عن الواقع.

الجهة الثالثة: في إجزاء الأمارات وعدمه بناء على السببيّة.

ولامجال للإجزاء إذا كان المراد من السببيّة أنّه تعالى لم يجعل حكماً من الأحكام قبل قيام الأمارات وتأديتها لعدم مقتضٍ له من المصالح والمفاسد قبل قيام الأمارات ليكون منشأ لجعل الحكم بل المصلحة والمفسدة تحدث بقيام الأمارات على الوجوب أو على الحرمة والحكم مجعول بقيامها.

وعليه فالأحكام الواقعيّة هي نفس مفاد الأمارات ولا شيء غيرها حتّى يقال بإجزاء مفاد الأمارات عنه عند تخالفها والمفروض هو الإتيان بمفاد الأمارات.

ولكنّ هذا المعنى للسببيّة ممّا يكون خلاف الضرورة المتسالم عليه عند الأصحاب من أنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل.

وهكذا لايعقل الإجزاء فيما إذا كان المراد من السببيّة هو انقلاب الأحكام الواقعيّة بنفس قيام الأمارات إلى مؤدّى الأمارات بحيث لايبقى في الواقع شيء لافعلاً ولا شأناً غير مؤدّى الأمارات.

فإنّه بعد عدم وجود الأحكام الواقعيّة لامجال لكشف الخلاف إذ الأحكام الواقعيّة حينئذ أيضاً هي نفس مفاد الأمارات والمفروض هو الإتيان بها وحيث إنّ الأحكام الواقعيّة تختصّ بالعالمين بالأمارات فلاحكم بالنسبة إلى غيرهم وهو أيضاً خلاف الضرورة والمتسالم عليه بين الأصحاب من اشتراك العالم والجاهل في الأحكام.

وأمّا إذا أُريد من السببيّة أنّ سبب قيام الأمارات تحدث في المؤدّى مصلحة غالبة على مصالح الواقعيّة وموجبة لسقوط الواقعيّة عن الفعليّة فلايكون مخالفاً للضرورة المتسالم عليها لثبوت الأحكام الواقعيّة في هذه الصورة وإنّما انحصر الأحكام الفعليّة في مؤدّيات الأمارات ويكون الكشف الخلاف في هذه الصورة مجال فبعد

وجود الأحكام الواقعيّة وإمكان كشف الخلاف يمكن أن يبحث فيها عن إجزاء الأمارات عن الأحكام الواقعيّة وعدمه.

وهكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف وإمكان الإجزاء فيما إذا أريد من السببيّة أنّ العناوين الواقعيّة بما هي مشتملة على المصالح والمفاسد ومحكومة بأحكام واقعيّة ولم يكن أداء الأمارة على خلافها موجباً لانقلاب الواقع مصلحة أو حكماً بل المصلحة الحادثة إنّما تكون في سلوك الأمارة وتطبيق العمل على طبقها والحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعني سلوك الأمارة بما هو سلوك والمصلحة إنّما تكون في سلوك الأمارة بما هو سلوك وبهذه المصلحة يتدارك فوت مصلحة الواقع بقدر فوتها.

ففي هذه الصورة تكون الأحكام الواقعيّة محفوظة ومع كونها محفوظة فلكشف الخلاف مجال وعليه فيجري فيه بحث الإجزاء.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ السلوك ليس أمراً وراء العمل الذي يوجده المكلّف فهذه الصورة ترجع إلى الصورة السابقة.

ويلحق بها أيضاً ما قيل من أنّ المصلحة تكون في نفس الأمر بالسلوك دون نفس السلوك ودون نفس المتعلّق فإنّ الواقعيّات حينئذ باقية ومع بقائها على ما عليها يجري فيه بحث الإجزاء.

ثمّ لايخفى عليك أنّه لادليل على الإجزاء في الفروض المذكورة في السببيّة لعدم مساعدة إطلاقات أدلّة حجّيّة الأمارات مع السببيّة لظهورها في الطريقيّة وتحفظ الواقعيّات ولو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقاميّ فيها يكفي أيضاً لإثبات الإجزاء على السببيّة من دون حاجة إلى إثبات الإجزاء من ناحية قبح تفويت المصلحة الواقعيّة مع عدم تماميّة عمومه وشموله فراجع.

فتحصّل أنّ الأمارات بناء على الطريقيّة كما هو الحقّ تكون كالأصول الظاهريّة في كونها مجزية عن الواقع عند كشف الخلاف باليقين.

الأمر الرابع: في إجزاء الأمارات بعد كشف الخلاف بغير اليقين

ويقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: في إجزاء الاجتهاد السابق بالنسبة إلى نفس المجتهد:

بمعنى أنّه لو تبدّل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزي الاجتهاد السابق أم لا؟ فالأقوى هو الإجزاء لما عرفت من أنّ مقتضى حكومة أدلّة اعتبار الأُصول والأمارات بالنسبة إلى الأوامر الواقعيّة قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقّق الامتثال بالنسبة إلى الطبيعة المأمور بها ومعه لايبقى أمر واقعيّ حتّى يبحث عن سقوطه أو عدمه والاجتهاد اللاحق لايدلّ على عدم حجّيّة الأمارات والأُصول في ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمدها إذ المفروض فيما إذا لم يظهر بطلان الاجتهاد السابق كما توهّم المجتهد الظهور مع أنّه لاظهور أو توهّم صحّة الرواية مع أنّه لاصحّة لها لأنّ فرض ظهور بطلان الاجتهاد السابق خارج عن محلّ الكلام لأنّ في هذه الصورة لا أمر ظاهريّ حتّى يبحث عن إجزائه وعدمه.

فالكلام فيما إذا تمّ الاجتهاد السابق في ظرفه كما إذا أفتى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه وعدم الظفر به ثمّ ظفر به اتّفاقا.

والقول بأنّ مدلول الحجّة اللاحقة يعمّ السابق حيث إنّها تحكي عن ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من دون اختصاصه بزمن دون زمن آخر وبعصر دون عصر ولذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق ولازم هذا هو أنّ العمل المأتيّ به على طبق الحجّة السابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به في الواقع وهو مدلولها.

وكون الحجّتين تشتركان في احتمال مخالفة مدلولهما للواقع لايضرّ بذلك بعد

إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجّة الثانية حسب أدلّة اعتبارها وعدم إلغائها في الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء ومن الطبيعيّ أنّ صرف هذا الاحتمال يكفي في الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء بداهةً أنّه لامؤمّن معه من العقاب فأنّ الحجّة السابقة وإن كانت مؤمّنة في ظرف حدوثها إلّا أنّها ليست بمؤمّنة في ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّيّة بعد الظفر بالحجّة الثانية.

غير سديد لما عرفت من أنّ مقتضى صحّة الحجّة في ظرفها وكون لسان أدلّتها هو الحكومة هو وقوع امتثال الطبيعة المأمور به في ظرفها كسائر موارد التقبّل المصداقيّ ومع تحقّق الامتثال لايبقى أمر في الواقع حتّى تدلّ الحجّة اللاحقة بالإعادة في الوقت والقضاء في خارجه وتعميم مفاد الحجّة اللاحقة بالنسبة إلى ما سبق إنّما يجدي بالنسبة إلى ما لم يمتثل ولم يتقبّل لا بالنسبة إلى ما امتثله وتقبّله الشارع وعليه فأدلّة اعتبار الأمارات والأُصول مؤمّنة في المقام كما لايخفى.

ولافرق فيما ذكر بين كون الحجّة اللاحقة راجحة بالنسبة إلى الحجّة السابقة أو متساوية أو مرجوحة لأنّ مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الحجّة السابقة في ظرفها وحكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة هو تحقّق الامتثال في جميع الصور وإنّما الفرق بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة فلاتغفل.

وأيضاً لافرق فيما ذكر بين أن نقول بالطريقيّة أو السببيّة وذلك لإطلاق أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول وحكومتها بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة ومقتضاه هو تقبّل المصداق الظاهريّ مكان المصداق الواقعيّ في حصول الامتثال وسقوط الأمر نعم لو كشف عدم وجود الأمارات والأُصول وكان هذا موجبا لتبدّل الرأي فلاكلام حينئذ في عدم الإجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهريّة فلاتغفل.

الجهة الثانية: في إجزاء عمل المقلّد وعدمه عند تبدّل رأي مجتهده:

ولايخفى عليك أنّ ظاهر أدلّة اعتبار الفتاوى كقوله عليه السلام لأبان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وأفت للناس فإنّي أُحبّ أن يرى في شيعتي مثلك.

أو كقوله في جواب من سئل عمّن آخذ معالم الدين (خذ) من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا وغير ذلك من الأخبار الكثيرة هو الاكتفاء بفتوى المفتين من علماء الشيعة في مقام الامتثال للتكاليف الواقعيّة بالتقريب الذي عرفت في الأمارات والأُصول الظاهريّة.

هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال هنا بالاطلاق المقاميّ في مثل تلك الأدلّة إذ مع وقوع الاختلاف وتبدّل الرأي بين المفتين لم يرد شيء في الأخبار يدلّ على وجوب الإعادة والقضاء فهو يدلّ على عدم وجوبها وإلّا لأشير إليه في الأخبار على أنّ السيرة المتشرّعة من لدن صدر الإسلام تكون على عدم الإعادة والقضاء عنه تبدّل الرأي.

ولافرق في ما ذكر بين أن تكون الأمارات معتبرة على الطريقيّة أو السببيّة فإنّ المعيار هو الاستظهار المذكور من أدلّة الاعتبار والإطلاق المقاميّ وقيام السيرة المتشرّعة وهذه الأمور جارية على كلّ التقادير.

الجهة الثالثة: في إجزاء عمل المقلّد عند الرجوع عن الميّت إلى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ إلى الحيّ بناءً على جواز ذلك.

والظاهر أنّ حكم المقام هو الذي عرفته في المسائل المتقدّمة إذ بعد حجّيّة رأي المجتهد الأوّل في ظرف التقليد عنه ودلالة أدلّة اعتباره على حكومة رأيه على الواقعيّات كسائر الأمارات وسقوط الأوامر الواقعيّة تعبّداً بإتيانها طبقاً لرأي المجتهد

فلامجال للامتثال بعد الامتثال حتّى يمكن الأخذ بإطلاق حجّيّة رأي المجتهد الثاني.

هذا مضافا إلى الإطلاق المقاميّ مع شيوع العدول عن الميّت إلى الحيّ أو من الحيّ إلى الحيّ.

وأيضاً تقوم السيرة على عدم الإعادة والقضاء وبالجملة فكما أنّ مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الخبرين المتعارضين والحكم بالتخيير الاستمراريّ بينهما هو الحكم بالاجتزاء إذا عمل بكلّ واحد منهما عند عدوله إلى الآخر فكذلك مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الفتاوى المختلفة التي تدلّ على الحجّيّة التخييريّة هو الحكم بالاجتزاء بكلّ واحد منهما إذا عمل به.

الأمر الخامس: في مقتضى الأصل عند عدم إحراز كيفيّة حجّيّة الأمارات من أنّها هل تكون بنحو الكشف والطريقيّة أو الموضوعيّة والسببيّة.

ويقع الكلام في المقامين:

المقام الأوّل: في مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب الإعادة في الوقت وعدمه:

وأعلم أنّ مقتضى ما قلنا من حكومة أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول على الأدلّة الأوّليّة مطلقا سواء على الطريقيّة أو السببيّة هو عدم الشكّ في الإجزاء ومع عدم الشكّ لامجال للبحث عن مقتضى الأصل كما لايخفى.

نعم لو لم نقل بذلك وفصّلنا في الإجزاء بين السببيّة والكشف فاللازم حينئذ عند الشكّ في الطريقيّة أو السببيّة هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب في الكفاية إلى وجوب الإعادة مستندا إلى أصالة الاشتغال إذ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ.

أُورد عليه بأنّ بعد العلم بالخلاف تعلّق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته وعدم

العلم به فعليّاً لأنّ المفروض في هذا الحال هو قيام الأمارة على خلاف الواقع.

وحيث إنّ العلم بالخلاف بعد العمل بالأمارة لم يعلم ببقاء ما علم ثبوته حال قيام الأمارة لاحتمال اجتزاء ما أتى به عنه وعليه فلا أثر لتعلّق العلم بالحكم بعد العمل بالأمارة.

أُجيب عنه بأنّه يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعيّ الذي هو عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف وحيث إنّ الحكم الاستصحابيّ وأصل فيصير فعليّا فينسب الفعليّة بالعرض إلى الحكم الواقعيّ.

هذا مضافا إلى أنّ حال العلم هنا حال الحجّة الشرعيّة بمعنى المنجّز فكما أنّ قيامها يوجب تنجّزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلّق بتكليف لو كان باقيا لكان فعليّا منجّزا.

أُورد عليه أيضاً بأنّ المقام ليس من مورد قاعدة الاشتغال بل من موارد أصالة البراءة حيث لاواقع بناء على السببيّة بالمعنى الأوّل إذ الواقع يدور مدار الأمارة ولا بالمعنى الثاني لأنّ الواقع ينقلب طبقا لمؤدّى الأمارة وعليه فإذا شكّ في أنّ حجّة الأمارة على نحو السببيّة أو الطريقيّة فبطبيعة الحال لايعلم باشتغال ذمّته بالواقع إذا عمل بما أدّت إليه الأمارة ثمّ انكشف بطلانها وعدم مطابقتها للواقع.

وبعبارة أخرى أنّ الشكّ فيما نحن فيه وإن أوجب حدوث العلم الإجماليّ بوجود تكليف مردّد بين تعلّقه بالفعل الذي جيئ به على طبق الأمارة السابقة وبين تعلّقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأمارة الثانية إلّا أنّه لا أثر لهذا العلم الإجماليّ ولايوجب الاحتياط.

وذلك لأنّ هذا العلم حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأمارة الأولى فلا أثر له بالإضافة إلى هذا الطرف فلامانع من الرجوع إلى أصالة البراءة من الطرف الآخر.

بل الأمر يكون كذلك بناءً على السببيّة بالمعنى الثالث إذ بعد قيام المصلحة السلوكيّة بوجود الأمارات امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعيّ بخصوص مافي الواقع لقبح الترجيح من دون مرجّح بل الواجب حينئذ هو الجامع بين الواقع وما قامت الأمارة المعتبرة عليه فينقلب الواقع عن التعيين إلى التخيير ومقتضى صيرورة الواجب واجباً تخييريّا هو عدم تأثير العلم الإجماليّ الحادث بعد الإتيان بالأمارة الأولى وبعد عدم التاثير لامانع من الرجوع إلى أصالة البراءة.

ولايخفى أنّ ما ذكر جيّد بالنسبة إلى السببيّة بالمعنى الأوّل والمعنى الثاني وأمّا بالنسبة إلى السببيّة بالمعنى الثالث أي المصلحة السلوكيّة منظور فيه لأنّ الأمارة بناءً على السببية بالمعنى المذكور في طول الواقع لا في عرضها إذ مفاد أدلّة اعتبار الأمارات بناء على المصلحة السلوكيّة هو اعتبار التعبّد بها بعنوان أنّها وصول الواقع وعليه فلاوجه لدعوى انقلاب الواقع عن التعيينيّ إلى التخييريّ إذ مجرّد كون المصلحة السلوكيّة للتدارك لاينقلب الواقع عمّا هو عليه بعد كون ما يوجب التدارك ليس في عرض المتدارك وعليه فالواقع باقٍ على ما هو عليه.

فعند كشف الخلاف والعلم بالواقع والإتيان بما أدّت إليه الأمارة والشكّ في الطريقيّة والسببيّة بمعنى المصلحة السلوكيّة يكون مقتضى القاعدة هو لزوم الإعادة في الوقت لأنّ مقتضى العلم بالواجب الواقعيّ واشتغال الذمّة به هو الفراغ اليقينيّ والمفروض أنّ الشكّ في السقوط بعد الثبوت لاحتمال السببيّة والتدارك فلاوجه لرفع اليد عن الواقع بمجرّد احتمال السقوط والتدارك.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل بالنسبة إلى وجوب القضاء وعدمه:

وحكمه ظاهر ممّا تقدّم في المقام الأوّل لأنّ مقتضى الأصل هو وجوب القضاء عند الشكّ في أنّ اعتبار الأمارة من باب الطريقيّة أو السببيّة بالمعنى الثالث أي

المصلحة السلوكيّة بناءً على وحدة حقيقة القضاء مع حقيقة الأداء كما هو المختار فأنّ قاعدة الاشتغال حينئذ تكفي لوجوبه إذ المفروض هو حصول العلم بمطلوبيّة الواقع مطلقا سواء كان في الوقت أو في خارجه سواء قلنا بالطريقة أو السببيّة بالمعنى المذكور وإنّما الشكّ في السقوط بسبب الإتيان بمؤدّى الأمارة لاحتمال التدارك ومقتضى القاعدة هو وجوب القضاء.

نعم لو كانت السببيّة بالمعنى الأوّل والثاني ودار أمر اعتبار الأمارة بين الطريقيّة والسببيّة ليس من موارد قاعدة الاشتغال بل من موارد أصالة البراءة حيث لاواقع بناء على السببيّة بالمعنى الأوّل إذ الواقع يدور مدار الأمارة ولا بالمعنى الثاني لأنّ الواقع ينقلب طبقا لمؤدّى الأمارة وأيضاً تكون مقتضى القاعدة هو البراءة عن وجوب القضاء لو لم نقل بوحدة حقيقة القضاء مع الأداء وقلنا بأنّ القضاء فرض جديد ويحتاج إلى صدق عنوان الفوت فإنّ هذا العنوان غير محرز بعد احتمال اعتبار الأمارة التي أتى بها من باب السببيّة بالمعنى الأوّل أو الثاني دون المعنى الثالث إذ على السببيّة المذكورة أتى بالعمل ولم يصدق عنوان الفوت.

ولاطريق آخر لإحراز عنوان الفوت وأصالة عدم الإتيان بالعمل لايثبت عنوان الفوت لأنّه ليس عنوان للترك ولعدم الفعل مطلقا بل فيما إذا كان للشيء استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعليّة أو مأمور به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا. والظاهر أنّ الفوت ليس مجرّد عدم ما كان له الإمكان الاستعداديّ للوجود من أحدى الجهات المزبورة بل هو عنوان ثبوتيّ ملازم لترك ما كان كذلك في تمام الوقت المضروب له وإثبات الملازم بالأصل التعبّديّ لادليل له.

الأمر السادس: إنّ مقتضى ما مرّ من المتبادر من أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول الظاهريّة

هو الإجزاء وترتيب آثار الواقع على كلّ عمل أتى به بالظنّ الاجتهاديّ تقليدا أو اجتهادا هو عدم اختصاص ذلك بالشخص العامل.بل يعمّ غيره فيجوز له أن يترتّب آثار الواقع على ما أتى به الغير باجتهاد أو تقليد ولو مع العلم أو الظنّ المعتبر بمخالفته للواقع.

إذ بعد تماميّة أدلّة الإجزاء علم بحكم الشارع تعبّداً وحكومةً بصحّة ما أتى به بأمارة أو أصل من الأُصول الظاهريّة.

فكما أنّ الآثار مترتّبة على الصحّة الواقعيّة فكذلك تترتّب على الصحّة التعبّديّة بعد كون لسان أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول هو لسان الحكومة وادراجها في الواقعيّات ولكن لايخلو ذلك عن التأمّل فلايترك الاحتياط فيما لم يرد فيه نصّ بالخصوص على الاكتفاء والاجتزاء.

الفصل الرابع: مقدّمة الواجب والحرام:

وقبل الخوض في المقصود يقع الكلام في مقامات:

المقام الأوّل: في أنّ المقدّمة لاتختصّ بالواجب بل تعمّ الحرام أيضاً:

وذلك لعموميّة ملاك البحث إذ الملازمة إن كانت تكون بين مطلق الطلب ومقدّماته ولاوجه لتخصيصها بطلب الفعل ولعلّ وجه التخصيص هو أهمّيّة المقدّمات الواجبة من جهة كثرتها دون المقدّمات المحرّمة ليتحقّق ترك الحرام بترك واحد منها.

ولذلك قال في الوقاية تخصيص العنوان بالواجب لأنّه أهمّ قسمي طلب الفعل لا لاختصاص البحث به ضرورة إنّ الملازمة إن ثبتت تكون بين مطلق الطلب ومقدّماته وذلك ظاهر بل نقول تثبت بين النهي عن الشيء وبين النهي عن مقدّماته فتكون مقدّمة الحرام محرّمة ولكنّها تخالف مقدّمة الواجب في أمر وهو أنّ الواجب يجب جميع مقدّماته من المعدّة والمقتضية والشرط وغيرها فتكون هناك عدّة واجبات بعدد المقدّمات أو وجوب واحد تنحلّ اليها كما يمرّ عليك تفصيله إن شاء الله بخلاف طلب الترك فإنّه لايجب إلاّ ترك إحدى المقدّمات لا بعينها والسرّ فيه أنّ الفعل في طرف الوجود يحتاج إلى جميع المقدّمات إذ لايوجد إلاّ بوجودها اجمع بخلافه في طلب الترك فإنّه يتحقّق بترك أحدها ولايحتاج الى ترك جميعها.

المقام الثاني: في أنّ المراد من المقدّمة هو ما يتقدّم على ذي المقدّمة:

وله مدخليّة في وجوده في مقدّمات الواجب أدلّة مدخلية في تركه في مقدّمات الحرام ومقتضى ذلك توقّف ذي المقدّمة عليه في الوجود أو الترك وعليه فلاتشمل المقارنات وربما يقال ويقتضي أيضاً أن يكون وجود المقدّمة مستقلاً عن وجود ذي المقدّمة.

ولذلك قال في بدائع الافكار ملاك البحث في وجود المقدّمة هو توقّف أحد الوجودين المستقلّين على الاخر.

فيعتبر في محلّ النزاع امران: التوقّف واستقلال كلّ من المقدّمة وذيها في الوجود.

وعليه يخرج عن محلّ النزاع موادّ عديدة:

منها المتلازمان في الوجود لعدم توقّف احدهما على الاخر.

ومنها الطبيعيّ ومصداقه لعدم استقلال كلّ منهما في الوجود.

ومنها إجزاء الماهيّة المركّبة فإنّها وإن كانت متقدّمة عليها بالتجويز إلاّ أنّه لا امتياز بينهما في الوجود.

ومنها تقدّم الواحد على الاثنين لعدم الامتياز في الوجود أيضاً وان كان بينهما تقدّم وتأخّر طبعيّ.

ومنها الحدوث والبقاء فإنّه وإن صحّ التعبير بأنّ البقاء متوقّف على الحدوث إلاّ أنّ الباقي عين الحادث وجوداً والبقاء والحدوث عنوانان منتزعان من كون الوجود مسبوقا بالعدم ومن استمرار الوجود[١].

---

(١) ج٢ / ٣١٣١.

وفيه كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ لادليل على اعتبار الاستقلال مع أنّ بعض المقدّمات ليس له وجود منحاز كان يحال في مثل أعتق رقبة مؤمنة فـإنّه متّحد مع الرقبة ولايكون له وجود منحاز فلو لم يكن العبد مؤمنا يجب إيجاد الإيمان فيه ليحصل القبض الرقبة بالإيمان.

نعم يخرج بالتوقّف والتقدّم عدم الأضداد عن البحث وذلك لأنّها من المقارنات إذ عدم كلّ ضدّ مقارن مع الضدّ الاخر فلايتوقّف وجود الضدّ على تقدّمه حتّى يكون مقدّمة بالنسبة اليه هذا بخلاف عدم المانع فانّه مقدّم على كلّ معلول كما لايخفى.

المقام الثالث: محلّ النزاع

في بيان أنّ محلّ النزاع هو ثبوت الوجوب الشرعيّ أو الحرمة الشرعيّة عند ثبوت الوجوب الشرعيّ أو الحرمة الشرعيّة لذي المقدّمة وعدمه إذ ليس المراد من وجوب المقدّمة أوحرمتها هو اللابديّة العقليّة لأنّه ممّا لاسبيل إلى إنكارها بداهةً.

أنّ العقل إذا أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدّماته ورأى أنّ تركها في مقدّمة الواجب يوجب ترك الواجب الذي فيه استحقاق العقوبة استقلّ بلزوم إتيانها امتثالا لأمره تعالى وتحصيلاً للأمن من العقوبة أو رأى أنّ فعلها في مقدّمات الحرام يوجب ارتكاب الحرام استقلّ العقل بترك المقدّمة امتثالاً لنهيه تعالى.

ثمّ إنّ المراد من الوجوب أو الحرام الشرعيّ ليس نـفسيّاً إذ ليست في جميع المقدّمات مصالح أو مفاسد نفسيّة تقتضي هذا النحو من الحرمة أو الوجوب بل المراد منه هو الوجوب أو الحرام الشرعيّ الغيريّ التبعيّ الذي تحقّق بتبع وجوب ذي المقدّمة أو حرمتها.

المقام الرابع: في تبعيّة وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها

ولاريب في أنّ وجوب المقدّمة بناءً على الملازمة تابع في الخصوصيّات من الإطلاق والاشتراط لوجوب ذيها فلو كان وجوب ذي المقدّمة مطلقاً لكان وجوب مقدّمته كذلك وإن كان مشروطاً لكان وجوب المقدّمة كذلك وهذا في غاية الوضوح.

لأنّ الحاكم في الملازمة هو العقل وهو يرى وجوب المقدّمة من رشحات وجوب ذيها فمع كون وجوبها من رشحات ذيها لامجال للاختلاف بين وجوبها ووجوب ذيها.

وربما نسب الخلاف إلى صاحب المعالم بأنّه ذهب إلى أنّ وجوب المقدّمة مشروط بإرادة ذيها بحيث لاوجوب لها عند عدم إرادة ذيها وعليه فوجوب المقدّمة عنده مشروط بإرادة ذي المقدّمة مع أنّ وجوب ذي المقدّمة يكون مطلقاً وهو مناف لتبعيّة وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها في الخصوصيّات.

ولكنّ التأمل التام في كلماته يشهد على أنّه ليس مخالفاً للتبعيّة المذكورة وإنّما اعتبر إرادة ذي المقدّمة في تحقّق الملازمة ومع تحقّق الملازمة فالتبعيّة ثابتة كما أنّ صاحب الفصول اعتبر الإيصال في تحقّق الملازمة.

وعليه فكلام صاحب المعالم ككلام صاحب الفصول وإن كان محل تامل ونظر عند بعض العلماء ولكنهما لايكونان مخالفين لمسألة التبعيّة بعد ثبوت الملازمة كما لايخفى.

المقام الخامس: في أنّ المسألة من المسائل الأُصوليّة لا الكلاميّة ولا الفقهيّة ولا من المبادئ الأحكاميّة الفقهيّة ولا من المبادئ التصديقيّة الأُصوليّة

أمّا الأوّل: فلأنّ البحث في المقام عن ثبوت الملازمة عقلاً بين إرادة ذي المقدّمة والأمر بها وإرادة مقدّماتها والأمر بها وعدم ثبوتها أو عن ثبوت دلالة وجوب ذي المقدّمة على وجوب مقدّماتها أو عدم دلالتها ومن المعلوم أنّه أجنبيّ عن البحث الكلامي موضوعاً لأنّ البحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد وعليه فالمناسب للكلام أن تقع البحث في أنّ المقدّمة هل تكون مستتبعةً فعلاً وتركاً للثواب والعقاب أم لا والمفروض أنّه لايقع البحث في المقام عن الاستتباع المذكور بل لامورد له لأنّ وجوب المقدّمة على القول به كما أفاد في بدائع الأفكار لايستلزم امتثاله بنفسه ثواباً ولا عصيانه عقاباً غير ما يترتّب على امتثال وجوب ذيها وعصيانه لأنّ وجوب الغيريّ لاينشأ عن المصلحة النفسيّة في متعلّقه وإلّا كان وجوب المقدّمة نفسيّا لاغيريّا[1].

وأمّا الثاني: فلأنّ المسألة الأُصوليّة هي ما يمكن أن تقع نتيجتها في طريق الاستنباط أو تصير نتيجتها مرجعا للمجتهد عند اليأس عن الدليل الاجتهاديّ والمسألة الفقهيّة ليست كذلك وإن كانت من القواعد الكلّيّة كقاعدة الطهارة وبعبارة أُخرى أنّ المسألة الأُصوليّة ما به ينظر والمسألة الفقهيّة ما فيه ينظر ومع ملاحظة خصوصيّات المسألتين يظهر أنّ البحث عن وجود الملازمة بين إيجاب ذي المقدّمة وإيجاب المقدّمة وعدمها ممّا يقع في طريق الاستنباط والحكم بالوجوب الشرعيّ

---

(١) ٣١١/١.

للمقدّمات أو بعدم وجوبها ولاصلة للبحث عن وجود الملازمة وعدمها بالبحث عن أحوال المكلّف وعوارضه حتّى يكون المسألة مسألة فقهيّة هذا مضافا إلى أنّ البحث الفقهيّ لايناسب الأُصوليّ والاستطراد لاوجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الأُصوليّة كما افاد صاحب الكفاية.

نعم لو كان البحث من ابتداء الأمر في وجوب المقدّمات شرعاً كانت من المسائل الفقهيّة اللّهمّ إلّا أن يقال كما في بدائع الأفكار أنّ مبحث مقدّمة الواجب حتّى إذا كانت نتيجة البحث هو وجوب المقدّمة لاتحقّق الملازمة يخرج عن المباحث الفقهيّة والسرّ في ذلك هو أنّ وجوب المقدّمة ليس حكما وحدانيّاً ناشئاً من ملاك واحد بل هو واحد عنوانا ومتعدّد بتعدّد الملاكات الواجبات النفسيّة.

والقاعدة الفقهيّة تحكي عن ملاك واحد كقاعدة ما يضمن وما لايضمن الناشئة عن قاعدة اليد وهكذا[1].

ولكنّ لقائل أن يقول: إنّ وحدة الملاك وتعدّدها أجنبيّ عن معيار الدخول في المسائل الأُصوليّة والفقهيّة والمعيار في المسائل الأُصوليّة هو إمكان أن تقع المسألة في طريق الاستنباط بخلاف المسائل الفقهيّة فإنّها نفس الحكم ولاتقع في طريق الاستنباط فتدبّر جيّداً.

وأمّا الثالث: فهو كما في نهاية الأُصول معاندات الأحكام وملازماتها التي بحثوا عنها قدماء الأصحاب وكانوا يسمّونها بالمبادئ الأحكاميّة ومنها هذه المسألة[2].

قال في بدائع الأفكار والمبادئ الأحكاميّة على ما هو المعروف عند الأُصوليين هي المسائل الّتي تكون محمولاتها من عوارض الاحكام التكليفيّة أو الوضعيّة كتضادّ

---

(١) ج١/٣١٢.

(٢) ١/١٤٢.

الأحكام وملازمة بعضها لبعض ونحوها والبحث عن الملازمة في باب المقدّمة من هذا القبيل[١].

إلّا أنّه كما أفاد المحقّق العراقيّ لايضرّ بكونها من المسائل الأُصوليّة أيضا بعد كونها معنونة بجهتين اللتين توجب كلّ واحد منهما تعنونها بعنوان مستقلّ فجهة كون الملازمة من عوارض وجوب ذي المقدّمة توجب صحّة إدراجها في مبادئ الأحكام كما أنّ جهة كون نتيجة البحث عنها يمكن أن تقع في طريق الاستنباط يصلح لأن يبحث عنها في المسائل الأصوليّة[٢].

وأمّا الرابع: فهو كما قيل إنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة ومنها حكم العقل والمراد به كلّ حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ فلامحالة يجب أن يبحث في الأُصول عن لواحق القضايا العقليّة المثبتة للأحكام الشرعيّة لا عن ثبوت نفسها ونفيها والبحث في مسألة المقدّمة إذا كان عن تحقّق الملازمة بين الوجوبين كان بحثاً عن نفس الحكم العقليّ لا عن عوارضه وعليه يصير البحث من المبادئ التصديقيّة لوجود موضوع علم الأُصول.

ويقرب منه ما في نهاية الأُصول حيث قال: إن قلت:

إذا كان موضوع علم الأُصول عبارة عن عنوان الحجّة في الفقه وكان البحث في العلم عن تعيّناتها وتشخّصاتها كما مرّ شرح ذلك في مبحث الموضوع فلم لايكون المسألة أُصوليّة مع أنّ البحث فيها عن تعيّن من تعيّناتها إذ يبحث فيها عن أنّ وجوب الشّيء حجّة على وجوب مقدّماته أم لا.

قلت: ليس البحث في المسألة عن الحجّيّة بل عن الملازمة بين الوجوبين إذ مع عدم الملازمة لامعنى لحجّيّة وجوب شيء على وجوب شيء آخر وبعد ثبوت

---

(١) ٣١١/١.

(٢) راجع بدائع الافكار: ٣١١/١.

الملازمة لامورد للبحث عن الحجّيّة فإنّ وجود أحد المتلازمين حجّة على الآخر بالضرورة ولامجال للبحث عنها وبالجملة محطّ النظر في المسألة هو إثبات الملازمة لا الحجّيّة(١).

وفيه أنّ موضوع علم الأُصول ليس الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة بل ذواتها بل لايختصّ بالأدلّة الأربعة وذواتها لأنّ موضوع علم الأُصول كما مرّ في البحث عن الموضوع أعمّ منها وهو ما يصلح للحجّيّة على الحكم الكلّيّ الفقهيّ وهو يشمل غير الأدلّة الأربعة فوجوب ذي المقدّمة ممّا يصلح ويمكن أن يكون حجّة على وجوب المقدّمة بدعوى الملازمة العقليّة بينهما أو بدعوى الدلالة اللفظيّة عليه.

وعليه فكلّ قاعدة يمكن على فرض ثبوتها أن تقع كبرى لاستنتاج الحكم الفرعيّ الإلهيّ فهي داخلة في موضوع علم الأُصول ولو كان ثبوتها بالبحث عنها كسائر العلوم مثل المسائل المنطقيّة فإنّها ربما تكون مكتشفة بالبحث عنها ومع ذلك لم تكن من المبادئ ولعلّه لذا كان البحث عن المفاهيم من المسائل الأُصوليّة ولو كان ثبوتها موقوفا بالبحث عنها في الأُصول فالمعيار هو صدق الموضوع عليه ولو بعد البحث عنه بنحو القضيّة الحقيقيّة ومن المعلوم صدق قاعدة يمكن أن تقع كبرى للاستنباط على مثل الملازمة بين إيجاب ذي المقدّمة وإيجاب المقدّمات والقول بأنّ البحث عن حجّيّة المفاهيم ليس في أصل ثبوت المفاهيم بل في حجّيّتها حيث أنّ لذكر القيد الزايد مثل الشرط والوصف وأمثالها ظهوراً ما في الدخالة بلا إشكال وإنّما يقع البحث عن حجّيّتها كما في نهاية الأُصول مندفع بأنّ ظهوراً ما ليس هو المفهوم فإن كان مثله كاف في إدراج مباحث المفاهيم في المسائل الأُصوليّة فإرادة ذي المقدّمة ووجوبها أيضا لها ظهور ما في إرادة المقدّمات فالبحث عن وجود الملازمة بينهما

---

(١) ١٤٢/١.

وحجّيّتها يكون داخلا بهذا الاعتبار في المسائل الأُصوليّة ولعلّ إليه يؤول ما في بدائع الأفكار حيث قال إنّ موضوع علم الأُصول ليس هو الأدلّة الأربعة بل هو ما يمكن أن يكون نتيجة البحث عن عوارضه واقعة في طريق الاستنباط وبما أنّ نتيجة بحث المقدّمة يمكن أن تقع في طريق الاستنباط يكون البحث المزبور من مسائل العلم[1].

هذا مضافا إلى ما في تهذيب الأُصول من أنّه لو سلّمنا لزوم وجود الموضوع في العلوم وأنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّة في الفقه يمكن أن يقال أنّ البحث عن وجوب المقدّمة بحث عن عوارض ذلك الموضوع لا بما أنّه عرض خارجيّ بل بما أنّه عرض تحليليّ وبذلك ينسلك أكثر ما يبحث عنه في هذا العلم في عداد مسائله وأوضحناه بما لامزيد عليه في مبحث حجّيّة الأخبار.

وأوضحه في التعليقة بأنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّة في الفقه فإنّ الفقيه لمّا رأى احتياجه في الفقه إلى الحجّة توجّه إليها وجعلها وجهة نفسه وتفحّص عن تعيّناتها الّتي هي الأعراض الذاتيّة التحليليّة... فالحجّة بما هي حجّة موضوع بحثه وعلمه وتعيّناتها التي هي الخبر الواحد والظواهر والاستصحاب وسائر المسائل الأُصوليّة من العوارض الذاتيّة لها بالمعنى الذي ذكرنا إلى أن قال:

إنّ المسائل الأُصوليّة إمّا أن تكون من القواعد الشرعيّة التي تقع في طريق الاستنباط كمسألة حجّيّة الاستصحاب ...

وإمّا من القواعد العقلائيّة لحجّيّة الظواهر والخبر الواحد... وإمّا من القواعد العقليّة التي تثبت بها الأحكام الشرعيّة كمسائل اجتماع الأمر والنهي ومقدّمة الواجب وحرمة الضدّ من العقليّات.

وإمّا من القواعد العقليّة لإثبات العذر وقطعه كمسائل البراءة والاشتغال وكلّ

---

(١) ج ٣١١/١.

ذلك ما يحتجّ به الفقيه.

أمّا لإثبات الحكم ونفيه عقلا أو تعبّدا أو لفهم التكليف الظاهريّ وليس مسألة من المسائل الأُصوليّة إلّا ويحتجّ بها في الفقه بنحو من الاحتجاج فيصدق عليها أنّها هي الحجّة في الفقه[١].

اللّهمّ إلّا أن يقال بأنّه لايكفي للجواب بعد ما صرّح به في نهاية الأُصول من أنّ البحث عن الملازمة لا الحجّيّة وتعيّناتها بل لامعنى لها لو لم يكن ملازمة ولامورد لها أن ثبتت الملازمة فإنّ وجود أحد المتلازمين حجّة على الآخر بالضرورة ولا حاجة إلى البحث عنها.

هذا بخلاف ما أشرنا إليه من أنّ الموضوع هو ما يصلح للحجّيّة إذ هو صادق على المقام فإنّ وجوب ذي المقدّمة ممّا يصلح للحجّيّة بدعوى الملازمة بينه وبين وجوب المقدّمات أو بدعوى الدلالة اللفظيّة ولا ملزم لجعل الموضوع هو الحجّة الفعليّة وحصر البحث في تعيّناتها كما عرفت في مبحث الموضوع.

إن أبيت إلّا عن قصور الموضوع لايضرّ ذلك بعد وضوح كون المسألة ممّا تقع في طريق الاستنباط ولذلك قال المحقّق الإصفهانيّ ﷺ أنّ إدراج هذه المباحث التي تنفع نتائجها في إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الأُصوليّة في المبادئ وإخراجها عن المقاصد بلا وجه ومجرّد كون الشيء من المبادئ التصديقيّة لمسألة لايقتضي أن يكون منها بقول مطلق مع كون نتيجتها في نفسها كنتيجة تلك المسألة وعدم شمول ما عدّ موضوعاً للعلم لموضوع هذه المسألة من مفاسد ما جعل موضوعاً للعلم وقصوره عن شمول ما هو كسائر المسائل في الفرض المهمّ لا من قصور المسألة عن كونها من مقاصد الفنّ ومطالبه[٢]

(١) تهذيب الأُصول: ٢٠٣/١ ـ ٢٠٢..

(٢) التعليقة: ٣٥٨/١.

المقام السادس:

في أنّ المسألة عقليّة لا لفظيّة: نسب إلى صاحب المعالم أنّـه ذهب إلى أنّ المسألة لفظيّة حيث استدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ وأورد عليه في الكفاية بأنّه لامجال لتحرير النزاع في مقام الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث بعدكون نفس المـلازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ثبوتا محلّ إشكال.

وفيه أوّلاً: إنّ النسبة المذكورة غير ثابتة لأنّه ﷺ لم يكتف بها بل استدلّ على نفي الملازمة العقليّة بعدم المنع العقليّ من تصريح الأمر بذي المـقدّمة بـعدم وجـوب المقدّمة ولذلك قال في الوقاية يظهر من ذلك أنّ مختاره ملفّق من أمرين هما نفي الدلالة والملازمة فاستدلّ على كلّ منهم بدليل[1] وعليه فصاحب المعالم اختار نفي الملازمة مطلقا عقليّة كانت أو لفظيّة واستدلّ على نفي كلّ واحد منهما بدليل.

وثانيا: إنّ الدلالة اللفظيّة لاتتوقّف على ثبوت الملازمة العـقليّة لامكـان أن يكون الكلام في ثبوت الدلالة اللفظيّة مثل الكلام في دلالة الأمر عـلى الفـور دون التراخيّ والمرّة دون التكرار فكما أنّ الدلالة اللفظيّة فيهما لاتـتوقّف عـلى المـلازمة العقليّة كذلك في وجوب المقدّمة وعدمه ولذلك قال في الوقاية ويمكن أن يكون الكلام في ثبوت الدلالة اللفظيّة للهيئة على وجوب المقدّمة وعدمه فيدّعي القائل بالوجوب دلالة اللفظ عليه كما ادّعى غيره دلالته على الفور والتكرار فـالبحث إذن يـناسب مباحث الألفاظ إلى أن قال وقد عرفت إنّ الدلالة اللفظيّة لاتتوقّف عـلى المـلازمة العقليّة فلاموقع هنا للفظيّ الثبوت والإثبات[2].

(١) ٢٠٦/.

(٢) ٢٠٦/ ـ ٢٠٥.

ولكنّ البحث عن ظهور الأمر في كذا وكذا بحث صغرويّ بالنسبة إلى حجّيّة الظهورات ويكون من مبادئها ولايناسب المسائل الأُصوليّة وكيف كان فالأولى أن يقال أنّ المسألة عقليّة لا لفظيّة لما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّه يشترط في الدلالة الإلتزاميّة أن يكون اللازم لازما للمعنى المطابقيّ أوله وللتضمنيّ فإذا دلّ اللّفظ على المعنى ويكون له لازم ذهنيّ يدلّ عليه ولو بوسط تكون الدلالة التزاميّة وما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلالة الأمر على كون متعلّقه مراداً للأمر ليس من قبيل دلالة اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الإختياريّ عن كون فاعله مريداً له فالبعث المتعلّق بشيء إنّما هو كاشف عن كون فاعله مريدا له لأجل كونه فعلاً إختياريّا له لا لأجل كونه دالاّ عليه مطابقة حتّى يكون لازمه لازم المعنى المطابقيّ وتكون الدلالة من الدلالات اللفظيّة إلى أن قال:

مع أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالآلة اللفظيّة[1].

فالمتّجه أنّ البحث عقليّة لا لفظيّة لأنّ البحث يقع في أنّ البعث القوليّ نحو شيء كما يكون كالبعث الخارجيّ في كشفه عن إرادة فاعله لأنّه فعل اختياريّ صادر عن ذي شعور حكيم هل يكون كذلك بالنسبة إلى إرادة مقدّماته أم لا.

وبعبارة أُخرى هل تلازم إرادة المتعلّق لإرادة مقدّماته من ناحية كشف الفعل الإختياريّ أم لا ومن المعلوم أنّه لا دخالة للّفظ في تلك الملازمة.

ولكن مع ذلك لا مانع من ذكرها في مباحث الألفاظ لكفاية توهّم لفظيّة الملازمة عند بعض وإنْ قوّينا كون الملازمة عقليّة لا لفظيّة فلاتغفل.

---

(١) منهاج الوصول: ١/٣٢٧.

الخلاصة

في مقدّمة الواجب والحرام

ويقع الكلام في مقامات

المقام الأوّل

إنّه لاتختصّ المقدّمة المبحوث عنها بمقدّمة الواجب بل تعمّ مقدّمة الحرام أيضاً لعموميّة ملاك البحث ضرورة أنّ الملازمة إن كان ثابتة تكون بين مطلق الطلب ومقدّماته سواء كان الطلب طلباً للفعل أو للترك.

المقام الثاني

إنّ المراد من المقدّمة هو ما يتوقّف ذو المقدّمة عليه في الوجود أو الترك وعليه فلاتشمل المقارنات والمتلازمات لعدم توقّف المقارن والمتلازم على المقارن والمتلازم الآخر.

وأمّا اعتبار الاستقلال في الوجود في المقدّمة كما يظهر من بعض الأعلام فهو منظور فيه إذ لادليل على ذلك مع ما نراه بالوجدان من دخول القيود كالايمان في مثل أعتق رقبة في البحث مع عدم استقلال وجودها كما لايخفى.

المقام الثالث

إنّ محلّ النزاع والاختلاف هو الوجوب أو الحرمة الشرعيّة لا العقليّ إذ اللابدّيّة العقليّة لامجال لانكارها بداهةً.

أنّ العقل إذ أدرك توقّف الواجب أو الحرام على مقدّماته استقلّ من دون تأمّل بوجوبها كما لايخفى ولامجال للنزاع فيها.

المقام الرابع

إنّ المقصود من تبعيّة إرادة المقدّمة لإرادة ذيها إنّ إرادة ذيها صارت منشأً لإرادة المقدّمة بمادتها بعد الالتفات إلى أنّ ذا المقدّمة لايحصل بدون المقدّمات الواقعيّة وحيث إنّ الالتفات المذكور حاصل في جميع الموارد إجمالا تحصل إرادة المقدّمة بالفعل بتبع إرادة ذيها وأنّ توقّف تفصيل الإرادة بالنسبة إلى آحاد المقدّمات على التشخيص أنّ كلّ واحد منها ممّا توقّف عليه ذوها.

المقام الخامس

إنّ المسألة من المسائل الأُصوليّة الكلاميّة لأنّ البحث فيها عن ثبوت الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة أو عن ثبوت دلالة وجوب ذي المقدّمة على وجوب المقدّمة وهذا أجنبيّ عن البحث الكلاميّ إذ البحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد وأنّ المقدّمة هل تكون مستتبعة فعلاً وتركاً للثواب والعقاب أم لا.

ومن المعلوم أنّ البحث في المقام ليس من هذه الناحية بل لامورد له لأنّ وجوب المقدّمة على القول به لايستلزم امتثاله بنفسه ثوابا ولا عصيانه عقابا غير ما يترتّب على امتثال ذيها وعصيانه.

وهكذا لاتكون المسألة فقهيّة فإنّ الأُصوليّة ما به ينظر والمسألة الفقهيّة ما فيه ينظر وهذه المسألة ما تقع نتيجتها في طريق الاستنباط وتكون ممّا به ينظر والمسألة الفقهيّة لاتقع كذلك بل هي ممّا فيه ينظر فإنّها هي نفس الحكم ولاتقع في طريق الاستنباط.

ثمّ لايخفى عليك أنّ المسألة الأُصوليّة هي ما يصلح للحجّيّة على الحكم الكلّيّ الفقهيّ وهو عنوان ينطبق على وجوب ذي المقدّمة فإنّه ممّا يصلح لأن يكون حجّة على وجوب المقدّمة بدعوى الملازمة العقليّة بين وجوبها أو بدعوى الدلالة اللفظيّة

عليه ولايضرّ بذلك تعنون المسألة بعناوين أخرى من قبيل أنّ الملازمة من عوارض وجوب ذي المقدّمة وبهذا الاعتبار يمكن إدراجها في مبادئ الأحكام الفقهيّة لأنّ ملازمات الأحكام ومعانداتها تسمّى بالمبادئ الأحكاميّة.

إذ لامنافاة بين كون المسألة باعتبار من المبادئ وباعتبار كون نتيجة المسألة ممّا يصلح لأن تقع في طريق الاستنباط يكون من المسائل الأصوليّة.

وممّا ذكر يظهر أنّه لاوقع لما يقال من أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة ومنها حكم العقل والمراد به كلّ حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ فلامحالة يجب أن يبحث في الأصول عن لواحق القضايا العقليّة المثبتة للأحكام الشرعيّة لاعن ثبوت نفسها ونفيها والبحث في مسألة المقدّمة إذا كان عن تحقّق الملازمة بين الوجوبين كان بحثاً عن نفس الحكم العقليّ لا عن عوارضه وعليه يصير البحث من المبادئ التصديقيّة لوجود موضوع علم الأصول.

وذلك لأنّ إدراج أمثال هذه المسألة التي تنفع نتائجها في إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الأصوليّة في المبادئ التصديقيّة كما ترى لأنّ هذه المسائل كنفس المسائل الأصوليّة في النتيجة فإنّ نتيجتها تقع في طريق الاستنباط وعنوان ما يصلح لأن يقع في طريق الاستنباط يشمله وإن لم يشمله ما عدّه بعض موضوعا لعلم الأصول فلاتغفل.

المقام السادس:

إنّ الظاهر أنّ المسألة عقليّة لا لفظيّة إذ اللازم في الدلالة الالتزامية هو أن يكون اللازم لازماً للمعنى المطابقيّ وما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلالة الأمر على كون متعلّقه مرادا للأمر ليس من قبيل دلالة اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الاختياريّ عن كون فاعله مريدا له هذا مضافا إلى أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالدلالة اللفظيّة.

المقام السابع: في تقسيمات المقدّمة

منها: تقسيمها إلى الداخليّة والخارجيّة:

يقع الكلام في أمور:

أحدها: إنّ المراد من المقدّمة الداخليّة هي ما كانت متّحدة مع المركّبات كالأجزاء ومقوّمات المركّبات الاعتباريّة كالصلاة والفوج والقوم أو المركّبات الصناعيّة كالبيت والدار ونحوهما ممّا يتوقّف حصول المركّبات على وجودها والمراد من المقدّمة الخارجيّة ما كانت مغايرة وجودا وماهية للمأمور به أو المركّبات الاعتباريّة ممّا يتوقّف حصول المركّبات أو المأمور به عليها كطيّ الطريق بالنّسبة إلى الحجّ.

ثمّ إنّ حقيقة ما ينتزع منه عنوان الكلّ أو المجموع أو الفوج أو القوم وهو مجموع الأجزاء والأفراد لاتتحقّق في الواقع ونفس الأمر إلّا بتحقّق كلّ واحد من الأجزاء والأفراد في الواقع ونفس الأمر.

فالمجموع وهو ما يترتّب عليه الغرض كفتح المصر وغيره هو منشأ انتزاع عنوان المركّب كالفوج أو القوم وكلّ واحد من الأفراد والأجزاء منشأ انتزاع المقدّمة

التي هي ما يتوقّف عليه وجود ذي المقدّمة ولايمكن وجوده بدونه وعليه فالكلّ والجزء لهما ملاكان في نفس الأمر ربما يتوهّم خروج المقدّمات الداخليّة من حريم النزاع بتقريب أنّ الأجزاء بالأسر أي مجموعها عين المركّب في الخارج فلامعنى للتوقّف حتّى يترشّح الوجوب منه إليه والمغايرة الاعتباريّة لاتوجب مغايرة وجود أحدهما لوجود الآخر.

وفيه أنّ مجموع الأجزاء الذي كان منشأ لانتزاع عنوان المركّب عين المركّب لا من مقدّماته إذ المقدّمة هو كلّ واحد واحد من الأجزاء والأفراد. ألا ترى عدم صدق العنوان إلّا على المجموع دون الأفراد أو الأجزاء، مثلا عنوان الفوج أو القوم صادق على مجموع آحاد العسكر أو القوم لا على كلّ واحد واحد كما أنّ عنوان البيت أو الدار صادق على مجموع أجزاء البيت أو الدار لا على كلّ واحد واحد من الأجزاء كما لايخفى وعليه فإذا كانت حقيقة ذي المقدّمة والمقدّمة وملاكهما متحقّقة في الواقع ونفس الأمر فكيف يكون المقدّمات الداخليّة خارجة عن محلّ النزاع.

ثمّ أنّ المراد من التعبير بلا بشرط في الكفاية أو بشرط لا كما عن الشيخ الأعظم إن كان هو يرجع إلى حقيقة المقدّمة في نفس الأمر كما أنّ تعبير بشرط الشيء كما في الكفاية أولا بشرط كما عن الشيخ الأعظم يؤول إلى حقيقة المركّب فلامانع وأمّا إذا كان المقصود إنّ الجزء والكلّ أمران إعتباريّان من دون تحقّق منشأ انتزاعهما في نفس الأمر والواقع ففيه منع لما عرفت من أنّ ملاك الجزئيّة والكلّيّة متحقّق في نفس الأمر ويكون توقّف المركّب على الجزء حقيقيّا وضروريّا وملاك تعلّق الإرادة الغيريّة كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد الخمينيّ هو التوقّف الواقعيّ للمركب على كلّ جزء من أجزائه(١).

(١) مناهج الوصول: ١/٣٣٤.

فالمغايرة ليست اعتباريّة محضة كما لايخفى.

وثانيها: إنّ محطّ الإرادة والطلب هو الوجود الذهنيّ باعتبار حكايته عن الخارج لا الوجود الخارجيّ لأنّ الفعل بما هو وجود خارجيّ بعد تحقّقه في الخارج موجب لسقوط الوجوب والثبوت وعليه فالمطلوب والمراد هو الفعل الذهنيّ سواء كان بسيطا أو مركّبا بما هو وجود عنوانيّ مطابقه ومعنونه هو الوجود الخارجيّ.

فحينئذ إذا لاحظ الآمر عنواناً مركّباً يكون الغرض مترتّباً عليه كالفوج المترتب عليه فتح البلد كأنّ كلّ واحد من الآحاد مندكّ فانٍ في العنوان المركّب كالفوج ولايكون كلّ واحد في حال إرادة المركّب موردا للتصوّر أو الإشتياق ولايمكن أن تتعلّق بكلّ واحد واحد من الآحاد إرادة نفسيّة لعدم صدق العنوان عليه وعدم ترتّب الغرض عليه فالآمر إنّما أراد عند تصوّر العنوان المركّب كالفوج والقوم والصلاة نفس المتصوّر واشتاق إليه وأراد إحضاره فإرادته النفسيّة متعلّقة بنفس العنوان المركّب لا غير ثمّ أنّ إرادة العنوان والدعوة إليه إرادة مجموع الأجزاء والآحاد الذي هو معنون هذا العنوان لاتّحاد العنوان مع معنونه.

ولذا أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بأنّ دعوة الأمر إلى إيجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوتها إلى الطبيعة[١].

وقد عرفت أنّ مجموع الأجزاء عين المركّب وليس هو بالمقدّمة إذ المقدّمة هي كلّ واحد واحد من الأجزاء فالآمر بعد تصوّر أنّ المركّب لايتأتّى به إلّا بكلّ واحد واحد من الأجزاء والأفراد أراد كلّ مقدّمة لأجل إرادة المركّب ويكفي في تعلّق الإرادة الغيريّة لحاظ كلّ فرد أو كلّ جزء إجمالا بعنوان ما يتوقّف عليه العنوان المركّب الواجب فتتعلّق الإرادة بها تبعا لإرادة ذي المقدّمة وهو ممّا يشهد به الوجدان

(١) تهذيب الأصول: ٣٢٥/٢.

فإنّ قرائة الحمد من أجزاء الصلاة مثلا تقع بالإرادة الغيريّة عند الالتفات إلى أنّها من أجزاء الصلاة وهكذا.

فإرادة العنوان المركّب إرادة نفسيّة وإرادة كلّ جزء جزء إرادة غيريّة.

ثالثها: إنّ المقدّمة ليست بمرادة وواجبة بما لها من العناوين الذاتيّة بل بما له من حيثيّة المقدّميّة وهي كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ﷺ من الحيثيّات الواقعيّة الّتي ربما لا توجد في غيرها(١).

فالمعتبر في الإرادة الغيريّة هو المقدّميّة.

وعليه فلاوجه لجعل عنوان المقدّمة من الحيثيّات التعليليّة لتعلّق الإرادة أو الوجوب بنفس المقدّمة بما لها من العناوين الذاتيّة لعدم مطلوبيّتها بعنوانها الذاتيّة بل لكونها معنونة بعنوان المقدّمة كانت مطلوبة.

وعليه فركّب الإرادة والأمر والبعث في الإرادة النفسيّة والأمر النفسيّ غير مركّب الإرادة الغيريّة والأمر الغيريّ فإنّ المركّب في الأوّل هو العنوان الذهنيّ الذي مطابقه عين مجموع الأجزاء الذي يترتّب عليه الغرض والمركّب في الثاني هو أيضا عنوان ذهنيّ وهو المقدّمة الحاكية عن حقيقة خارجيّة وهو كلّ ما لولاه لما كان المركّب المقصود فارتفع المحاذير كلّها فالمقدّمة مركّب الإرادة الغيريّة وعنوان المركّب المنطبق على مجموع الأجزاء مع كيفيّتها وترتّبها الخاصّ مركّب الإرادة النفسيّة.

رابعها: إنّه لايلزم من وجوب المقدّمة الداخليّة إجتماع الوجوب النفسيّ والغيريّ في شيء واحد حتّى يقال بأنّ اجتماع المثلين محال لأنّ الوجوب النفسيّ متعلّق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذي منشأ لانتزاع العنوان ومن المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجزاء إذ لايكون كلّ واحد واحد

---

(١) التعليقة: ١/٢٦٨.

منشأ لانزاع العنوان كما لايصدق العنوان عليه.

كما أنّ الوجوب الغيريّ متعلّق بعنوان المقدّمة الحاكية عن كلّ واحد واحد فمغايرتهما مانعة عن إجتماعهما في الواحد وعليه فلا وجه لدعوى أنّ تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة يوجب إجتماع المثلين بتوهّم أنّ مقتضى كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا هو كون نفس آحاد الأجزاء واجبة بنفس وجوب ذي المقدّمة ومبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه وحينئذ فلو كانت الأجزاء وافية بالوجوب الغيريّ لزم اجتماع الوجوبين المتماثلين في شيء واحد وهو نفس أحد الأجزاء.

وذلك لما عرفت من أن المراد من المعنون وهو الأجزاء بالأسر أي مجموعها غير ما يتوقّف عليه الكلّ من آحاد الأجزاء فعند ملاحظة منشأ انتزاع العنوان لايرى وجود المقدّمة استقلالا فالوجوب النفسيّ لايرتبط بالمقدّمة بل مرتبط بنفس منشأ إنتزاع المركّب وهو مجموع الأجزاء والآحاد كما أنّ المراد من معنون المقدّمة هو ما يتوقّف الكلّ عليه فلايسري الوجوب النفسيّ إلى معنون المقدّمة كما لايسري وجوب المقدّمة إلى معنون ذي المقدّمة فلايلزم بعد اختلاف موضوع الوجوب النفسيّ والوجوب الغيريّ اجتماع المثلين عند تعلّق الوجوب الغيريّ بالمقدّمة كما لايلزم اللغويّة أيضا بعد تعدّد الملاك بحسب الواقع بتبع مغايرة معنون المقدّمة مع معنون ذي المقدّمة.

وعليه فلامورد لما في بدائع الأفكار من أنّ الأجزاء نفس الكلّ المركّب منها وجودا في الخارج والبعث إلى الكلّ بعث إليها فأيّ فائدة في البعث إليها ثانيا وإذا كان البعث الغيريّ لغواً استحال على الحكيم صدوره منه[١].

وذلك لأنّ معنون عنوان المركّب هو مجموع الأجزاء الذي يترتّب عليه الفرض

---

(١) ج١/٣١٦.

وهو مغاير مع كلّ جزء جزء ممّا يتوقّف حصول المجموع المذكور عليه ولذا لايترتّب على كلّ جزء جزء الغرض المترتّب على المجموع فإرادة المجموع بما هو المجموع غير إرادة كلّ جزء جزء والمغايرة بينهما تكفي في كون الأجزاء الداخليّة كالأجزاء الخارجيّة في البحث عن أنّ إرادة ذي المقدّمة هل تكون مستلزمة لإرادة كلّ جزء جزء شرعاً أولا فكما أنّ تعلّق الإرادة بذي المقدّمة في المقدّمات الخارجيّة لاتوجب لغويّة تعلّق الإرادة بالمقدّمات الخارجيّة كذلك تعلّق الإرادة النفسيّة بالعنوان المنطبق على المجموع بما هو مجموع بحيث لايرى فيه الأجزاء بنحو الاستقلال لاتوجب لغويّة الإرادة الغيريّة بنفس كلّ جزء جزء من الأجزاء.

ألا ترى من أراد البيت أراد معنون البيت من مجموع الأجزاء بما هو مجموع الأجزاء المترتّب عليه الغرض من السكونة فيه ومع ذلك أراد كلّ جزء جزء من أجزاء البيت ممّا يتوقّف حصول المجموع المذكور عليه كالباب أو العمود ونحوهما.

فتحصّل أنّ المركّبات الجعليّة الشرعيّة كالمركّبات الصناعيّة فكما أنّ مثل السرير أو البيت له هيئة وأجزاء تسمّى باسم مخصوص باعتبار مجموعها ويشير به اليها إجمالا ويقال له الكلّ كلّ بالإضافة إلى آحاد الموادّ التي تركّب منها وتسمّى تلك الآحاد أجزاء له ويكون نفس هذا المجموع الذي يترتّب عليه الغرض مصحّح انتزاع الكلّ من ذلك المركّب كذلك يكون الأكثر في المركّبات الجعليّة الشرعيّة.

وأيضا كما أنّ المركّب الصناعيّ مورد الإرادة النفسيّة بما هو المركّب الصناعيّ كذلك المركّب الجعليّ مورد الإرادة النفسيّة وكما أنّ كلّ جزء من أجزاء المركّب الصناعيّ بنحو التفصيل مورد الإرادة الغيريّة كذلك يكون الأمر في كلّ جزء جزء من أجزاء المركّب الجعليّ اذا لوحظ تفصيلا ولاينافي ذلك كون كلّ جزء باعتبار اندكاكه في المجموع مورد الإرادة النفسيّة لأنّه باعتبار وجوده في العنوان الإجماليّ والإرادة الغيريّة باعتبار وجوده التفصيليّ واختلاف موضوعها بالإجمال والتفصيل يكفي في

رفع التنافيّ ويشهد له حكم الوجدان بوجود الإرادتين في المركّبات الصناعيّة. فإنّ الباني للبيت له إرادة نفسيّة بالنسبة إلى بناء البيت والبيت عنوان إجماليّ لجميع كلّ ماله دخل في تحقّق البيت في الخارج ومع ذلك يحصل له إرادة تبعا بالنسبة إلى كلّ جزء جزء حين بناء البيت فلاتغفل.

أورد المحقّق العراقيّ على ذلك بأنّ في المثال المزبور إمّا أن تكون المصلحة النفسيّة قائمة بالهيئة الاجتماعيّة فقط أو بالأجزاء والهيئة الاجتماعيّة معاً.

فعلى الأوّل وإن كانت الأجزاء مقدّمة للهيئة الاجتماعيّة الواجبة فتكون واجبة بالوجوب الغيريّ إلّا أنّه خارج عن الفرض إذ عليه لايكون الواجب كلّاً والأجزاء مقدّمة له كما هوالواضح وعلى الثاني يكون الواجب عدّة أمور ومن جملتها الهيئة الاجتماعيّة فلايتحقّق أيضا في معروض الوجوب كلّ ذي أجزاء ذو أجزاء. والشاهد على ذلك هو أنّه في هذا الفرض يمكن أن يؤمر بتلك الأمور مع الهيئة الإجتماعيّة بأوامر متعدّدة كما أنّه يمكن أن يؤمر بها بأمر واحد وهذا يكشف عن أنّ متعلّق الأمر ليس كلّاً ذا أجزاء[(١)].

ولكن يمكن أن يقال إنّ معنون عنوان المركّب هو مجموع الأجزاء والهيئة بوجودهما الإجماليّ وعليه فلايكون المصلحة النفسيّة قائمة بالهيئة الاجتماعيّة فقط كما لاتكون قائمة بالأجزاء والهيئة الاجتماعيّة منفصلة كلّ واحدة عن الأُخرى بل المصلحة قائمة على وجودهما الإجماليّ المشتمل عليهما الذي يصدق عليه الكلّ وعلى آحاد أجزائه عنوان الجزء فلاتغفل.

خامسها: في ثمرة البحث:

ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّ ثمرة القول بالوجوب الغيريّ للأجزاء هو

---

(١) بدائع الافكار: ٣١٨/١.

الاشتغال في مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين دون ما إذا قلنا بأنّ الأجزاء واجبة بوجوب نفس الكلّ فإنّه يمكن الرجوع حينئذ إلى البراءة في الزائد.

وذلك لوجود العلم الإجماليّ بالتكليف وعدم صلاحيّة العلم التفصيليّ بمطلق وجوب الأقلّ الأعمّ من الغيريّ والنفسيّ للإنحلال لتولّده من العلم الإجماليّ السابق عليه وتحقّق التنجّز في المرتبة السابقة.

هذا بخلاف القول بعدم وجوب الأجزاء بالوجوب الغيريّ إمّا من جهة إنتفاء ملاك المقدّميّة فيها أو من جهة محذور اجتماع المثلين لامكان الرجوع إلى البراءة في تلك المسألة نظرا إلى رجوع الأمر حينئذ إلى علم تفصيليّ بتعلّق إرادة الشارع بذات الأقلّ ولو لا بحدّه وهو الخمسة مثلا والشكّ البدويّ في تعلّقها بالزائد.

وأمّا العلم الإجماليّ فإنّما هو متعلّق بحدّ التكليف وأنّه الأقلّ أو الأكثر كالخطّ الذي يتردّد حدّه بين الذراع والذراعين ومثل هذا العلم لا أثر له في التنجيز لأنّ المؤثّر منه إنّما هو العلم الإجماليّ بذات التكليف لا بحدّه[1].

وفيه ما لايخفى لأنّ عنوان المركّب متّحد مع الأجزاء المعلومة إتّحاد المجمل مع المفصّل وإرادة العنوان ووجوبه تكون إرادة مجموع الأجزاء المعلومة ووجوبها ومع الإتّحاد والعينيّة فالأجزاء المعلومة واجبة بالتفصيل.

وأمّا الأجزاء المشكوكة فلادليل على دخالتها في العنوان كما لادليل على ارادتها ووجوبها.

وعليه فيمكن إجراء البراءة فيها لعدم تماميّة البيان فيها ولا فرق في ذلك بين أن قلنا بأنّ كلّ جزء جزء واجب غيريّ كما قوّيناه أو لم نقل.

ولذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ إنّ الحجّة على المركّب أنّما يكون حجّة على

---

(١) ٣١٩/١.

الأجزاء وداعياً إليها إذا قامت الحجّة على كون المـركّب مركّباً من الأجزاء الكذائيّة ومنحلّاً إليها وأمّا مع عدم قيام الحجّة عليه لايمكن أن يكون الأمر به حجّة عـليها وداعياً إليها فمع الشكّ في جزئيّة شيء للمركّب لايكون الأمر المتعلّق به حجّة عليه ضرورة أنّ تماميّة الحجّة إنّما تكون بالعلم والعلم بتعلّق الأمر بالمركّب إنّما يكون حجّة على الأجزاء التي علم تركيب المركّب منها لما عرفت من أنّ السرّ في داعويّة الأمر المتعلّق به إلى الأجزاء ليس إلّا كونه منحلّاً إليه فمع الشكّ لايكون الأمـر بـالمركّب حجّة عليه فلو بذل العبد جهده في استعلام ما أُخذه المولى جزء للمركّب ووقف على عدّة أجزاء دلّت عليه الأدلّة وشكّ في جزئيّة شيء آخر فأتى بما قامت الحجّة عليه وترك ما لم يقم عليه يعدّ مطيعا لأمر مولاه فلو عاقبه المولى على ترك الجزء المشكوك فيه يكون عقابا بلا بيان وبلا برهان.

والحاصل أنّ العبد مأخوذ بمقدار ما قامت الحجّة عليه لا أزيد ولا أنقص.

أمّا العنوان فقد قامت عليه وأمّا أجزاء فما علم إنحلاله إليها فقد لزم العبد لأنّ قيام الحـجّة على العنوان قيام على الأجزاء التي عـلم إنحـلاله إليهـا وأمّـا الأجـزاء المشكوكة فيها فلم يعلم انحلال العنوان عليها ولايتمّ الحجّة عليها للشكّ في دخولها في العنوان.

وهذا نظير ما لو كانت الأجزاء واجبة من أوّل الأمر بلا توسيط عنوان فكما يرجع فيه إلى البراءة فهكذا فيما إذا كان متوسّطاً في وجوب الأجزاء لما عرفت مـن العينيّة مع التحفّظ بالفرق بالإجمال والتفصيل.

لايقال إنّ الحجّة قد قامت على العنوان الإجماليّ فلابدّ من الإتيان بالأكثر حتّى يحصل العلم بالإتيان بما قامت الحجّة عليه لأنّا نقول كأنّك نسيت مـا حـرّرنا مـن الأمور لما تقدّم من أنّ النسبة بينهما بين العنوان والأجزاء ليست نسبة المحقّق إلى المحقّق (بالفتح) حتّى يكون المآل إلى الشكّ في السقوط بل العنوان عين الأجزاء في لحـاظ

الوحدة لامتحصّلاً منها[١].

هذا مضافا إلى أنّه لو سلّمنا عدم اتّحاد العنوان مع الأجزاء وكون النسبة بينهما نسبة المحصّل مع المحصّل فلانسلّم عدم جواز البراءة في الزائد أيضا لكون المحصّل شرعيّا ويكون بيانه بيد الشارع وإنّما لامجال لجريان البراءة فيما إذا كان المحصّل عقليّا أو عرفيّا بحيث لايكون بيانه على عهدة الشارع كما أفاد ذلك المحقّق الهمدانيّ ﷺ في طهارته أو صلاته وعليه فلاوجه لقول سيّدنا الإمام ﷺ ليست النسبة بينهما نسبة المحقّق والمحقّق (بالفتح) حتّى يكون المآل إلى الشكّ في السقوط في مقامنا كما لايخفى.

على أنّ العلم الإجماليّ بوجوب الأقلّ والأكثر يوجب الاحتياط كما ذهب إليه المحقّق صاحب الحاشية فيما إذا كان الأقلّ مبايناً مع الأكثر وأمّا إذا كان معنى الأقلّ كما أفاد سيّدنا الإمام الخمينيّ ﷺ إنّ الملحوظ نفس الأقلّ من غير لحاظ انضمام شيء معه لاكون عدم لحاظ شيء معه ملحوظا حتّى يصير متباينا مع الملحوظ بشرط شيء يكون الأقلّ متيقّناً والزيادة مشكوكا فيها فينحلّ العلم إلى علم تفصيليّ وشكّ بدئيّ في وجوب الزيادة[٢].

وعليه فلايكون ثمرة البحث هو الاشتغال على تقدير القول بالوجوب الغيريّ في آحاد الأجزاء والبراءة على عدم تقدير القول به لما عرفت من إمكان البراءة على تقديرين كما لايخفى وبقيّة الكلام في محلّه إن شاء الله تعالى.

ولايذهب عليك أنّ المقدّمات الداخليّة داخلة في حقيقة المأمور به سواء كان نحو دخالتها بالجزئيّة أو التقييد وربما يجتمع الجزئيّة والتقييد في الشيء كالقرائة فإنّها بنفسها جزء الصلاة ولها دخالة في تحقّق الصلاة ومن حيث تقيّدها بكونها مسبوقة بالتكبيرة وملحوقة بالركوع أيضا لها الدخالة فيها. وربما يكون بعض الأشياء دخيلا

---

(١) تهذيب الأُصول: ج٢/٣٢٧ ـ ٣٢٦.

(٢) تهذيب الأُصول: ٣٢٩/٢.

في المركّب من حيث التقيّد فقط دون أصل وجوده كطهارة البدن للصلاة وطهارة الثوب واستقبال القبلة والطهارة من الحدث ونظائرها فإنّها بنفسها خارجة عن ذات الصلاة وحقيقتها ولكنّها داخلة فيه تقيّداً يعني أنّ المأمور به هو حصّة خاصّة من الصلاة وهي الصلاة المتقيّدة بتلك الشرائط لا مطلقا.

فالجزء أو التقيّد كلاهما داخلان في المقدّمات الداخليّة وأمّا نفس الشرائط والقيود فهي ليست من المقدّمات الداخليّة بل هما خارجة عن حقيقة المأمور به المركّب كما لايخفى.

المقدّمات الخارجيّة

وأمّا المقدّمات الخارجيّة فهي التي يتوقّف وجود المأمور به في الخارج على وجودها كتوقّف وجود الكون في الحجّ على طيّ المسافة أو كتوقّف تقيّد المأمور به بأمر على وجوده كتقيّد الصلاة بالطهارة على وجود طهارة البدن أو طهارة الثوب.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون المقدّمة علّةً أو سببا أو شرطا أو معدّاً لأنّ كلّها ممّا يتوقّف عليه ذو المقدّمة فالمشي نحو الحجّ من المقدّمات مع أنّها من المعدّات إذ كلّ خطوة تفي بوجود الآخر. نعم الخطوة الأخيرة المتّصلة كأنّه علّة للوصول ولكن لم يختصّ المقدّميّة بها كما لايخفى.

ربما يتوهّم أنّ الأمر والطلب في المسبّبات التوليديّة لامجال له بعد عدم كونها مقدورة بل اللازم هو رجوعه إلى الأسباب التي تكون مقدورة.

هذا مضافا إلى أنّ الأمر إنّما يتعلّق بما يتعلّق به إرادة الفاعل ومن المعلوم أنّ الإرادة لايتعلّق بما ليس من فعله فالإرادة لاتتعلّق بمثل الإحراق في مثل أحرقه بل تتعلّق بأسبابه من الإلقاء في النار مثلا.

ويدفع ذلك بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّ ملاك صحّة الأمر عقلا وعند جميع العقلاء هو كون الشيء مقدورا ولو مع الواسطة وإرادة الفاعل أيضا متعلّق

بما هو مقدور مع الواسطة ضرورة تعلّق إرادة القاتل بقتل عدوّه وإنّما تتعلّق إرادة أُخرى تبعاً بأسبابه لأجل تحصيل مراده النفسيّ وهذا كاف في تعلّق الأمر المولويّ به ومعه لامعنى لصرف الأوامر إلى الاسباب[1].

ومنها تقسيمها إلى العقليّة والشرعيّة والعاديّة والمراد من العقليّة هي المقدّمة التي توقّف ذو المقدّمة في الوجود عليها كتوقّف المعلول على وجود العلّة وأجزائها ومعدّاته وإنّما سمّي عقليّة لحكم العقل بتوقّف وجود الشيء عليه ولو كان من المعدّات.

والمراد بالشرعيّة ما لا يكون التوقّف فيه واقعيًا بنفسه وإنّما توقّف عليه بعد حكم الشرع بدخالة شيء في واجبه ومطلوبه.

ولذا سمّيت المقدّمة شرعيّة بإعتبار جعل الشرع دخالة شيء في واجبه ولكن بعد جعل واجبه مشروطا ومقيّدا فتوقّف المشروط على وجود شرطه عقليّ لاشرعيّ لاستحالة حصول التقيّد بدون حصول القيد وعليه يمكن إرجاع الشرعيّة إلى العقليّة.

ولذلك قال في نهاية الأُصول:

أمّا الشرعيّة فهي ترجع إلى العقليّة لأنّ امتناع وجود شيء بدون شيء آخر الذي هو ملاك المقدّميّة ليس أمراً قابلا للجعل بأن تكون الصلاة مثلا بما لها من الآثار والغايات في نفس الأمر أمرا يتحقّق بحسب الواقع بدون الطهارة أيضا ومع ذلك يحكم الشارع تعبّداً بامتناع وجودها بدونها وعلى هذا فحكم الشارع بامتناع الصلاة بدون الطهارة مثلا إمّا من جهة أنّه أخذها قيدا للصلاة حين الأمر بها لدخالة لها في المصلحة المترتّبة منها.

وإمّا من جهة أنّ عنوان الصلاة كان بحسب الواقع عنوانا بسيطا ينتزع عن الأفعال المخصوصة وكان انطباقها عليها في نفس الأمر متوقّفا على الطهارة فكشف

---

(١) مناهج الوصول: ٣٣٥/١.

الشارع عن ذلك وعلى كلا الوجهين تكون دخالة الطهارة عقليّة أمّا على الثاني فواضح.

وأمّا على الأوّل فلأنّ إستحالة وجود المقيّد بدون قيده تكون عقليّة[١].

وأمّا العاديّة فإن أُريد بها ما لم يتوقّف تحقّق ذيها عليها إلّا أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها كالخروج من الدار فإنّه ممكن بدون التلبّس باللباس المعدّ للخروج ولكنّ العادة جرت على الخروج معه فالعاديّة بهذا المعنى غير راجعة إلى العقليّة لانتفاء حقيقة المقدّميّة بين ذي المقدّمة والمقدّمة العاديّة لعدم توقّف الخروج واقعا عليها لامكانه بدونها ولاينبغي البحث عنها مع انتفاء حقيقة المقدّميّة فيها.

اللّهمّ إلّا أن يقال كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﷺ أنّ النزاع فيما له مقدّمات منها العاديّة يرجع إلى أنّ الأمر بذيها هل يقتضي الوجوب التخييريّ بين المقدّمات المتعدّدة أم لا كما إذا انحصرت المقدّمة في شيء واحد يرجع النزاع في أنّ الأمر بذيها هل يقتضي الوجوب التعيينيّ بالنسبة إليه أم لا فبهذا الاعتبار يرجع العاديّة إلى العقليّة أيضا نعم لاينبغي النزاع في خصوص المقدّمة العاديّة بعد انتفاء حقيقة المقدّميّة بالنسبة إلى خصوصها.

وإن أُريد بها ما توقّف ذو المقدّمة على وجودها كالصعود على السطح على نصب السلّم ونحوه ولكنّ التوقّف المذكور من جهة عدم التمكّن عادة من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعة إلى العقليّة ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لمن لم يتمكّن من الطيران فعلا وإن كان الطيران ممكنا ذاتا.

وينبغي البحث في أنّ الأمر بالكون على السطح هل يقتضي الوجوب التعيينيّ بالنسبة إلى نصب السلّم مع عدم التمكّن من غيره أم لا.

---

(١) ١٥٧/١.

فتحصّل أنّ البحث في وجوب المقدّمة في المقدّمات العقليّة سواء كانت مقدّمية المقدّمات من جهة التكوين وعدم إمكان النيل إلى ذي المقدّمة بدونها عقلا أو من جهة العادة عدم إمكان ذلك عادة وإن أمكن عقلا أو من جهة التشريع لأنّ توقّف ذي المقدّمة فعلا على المقدّمة في جميع الصور عقليّ ولا مانع من تسمية المقدّمة بالشرعيّة والعاديّة من جهة الجعل الشرعيّ أو جريان العادة في مقدّمية المقدّمة فلاتغفل.

ومنها تقسيمها إلى: مقدّمة الوجود ومقدّمة الصحّة ومقدّمة الوجوب ومقدّمة العلم.

ولايخفى عليك رجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود ووجه ذلك أنّ الواجب المطلوب هو الصحيح وهو متوقّف على مقدّمة الصحّة وفقد شرط الصحيح أو وجود المانع مانع عن وجود تلك الخصوصيّة المأخوذة فيه التي عبّر عنها بالتقيّد بوجود ذلك الشيء أو بعدمه فما يوجب فقد الصحّة يوجب فقد الوجود أيضا واستحيل أن يوجد الشيء بجميع أجزائه وخصوصيّاته المأخوذة فيه ولايكون صحيحا ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأسامي موضوعة للأعمّ من الصحيح أو موضوعة لخصوص الصحيح لأن المأمور به والمطلوب ليس إلّا الصحيح فالواجب المطلوب هو الصحيح كما أنّ الصحيح هو الواجب المطلوب.

نعم لاوجه لإرجاع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود على مختار صاحب الكفاية كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﷺ لأنّ قصد القربة أعني قصد الامتثال على مختاره غير ممكن أخذه في متعلّق الأمر لا بأمر واحد ولا بأمر متعدّد بل هو ممّا يعتبر في الطاعة عقلا وعليه فقصد القربة غير مأخوذ في الواجب فشرط الصحّة وهو قصد القربة ليس شرط وجود الواجب والواجب يغاير المسقط للإعادة والقضاء إذ إتيان الصلاة بلا قصد القربة إتيان بالواجب ولكنّه ليس بمسقط للإعادة والقضاء

لاشتراط المسقط بإتيانه مع قصد القربة والمفروض هو فقدان قصد القربة وعليه فقصد القربة مقدّمة لتحقّق المسقط للاعادة والقضاء ولايكون مقدّمة لوجود الواجب فلايصحّ إرجاع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة وجود الواجب ومعه يصحّ التقابل بين مقدّمة الوجود وبين مقدّمة الصحّة.

وأمّا على مختارنا من إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف كما مرّ مفصّلاً فرجوع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة وجود الواجب ممّا لا خفاء فيه.

ثمّ أنّ مقدّمة الوجوب خارجة عن محطّة الكلمات ولا حاجة إلى البحث عنها إذ محلّ الكلام كما في منتهى الأُصول إنّما هو بعد الفراغ عن ثبوت وجوب ذي المقدّمة وتحقّقه في وجود الملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب مقدّماته الوجوديّة انتهى[(١)].

ولا حاجة في بيان خروجها عن محلّ الكلمات إلى التعليل البرهانيّ من أنّه ما لم تتحقّق المقدّمة لاوجوب لذيها ومع تحقّقها لامجال لايجابها فإنّه طلب الحاصل كما هو المعروف في بيان الوجه لخروجها عن محلّ البحث هذا مضافا إلى ما فيه كما في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ من أنّه لو كانت الشرطيّة على نحو الشرط المتأخّر كان وجوب ذيها قبل وجودها زمانا فلايلزم من ترشّح الوجوب اليها طلب الحاصل إلخ[(٢)].

وأمّا مقدّمة العلم بمعنى المقدّمة العلميّة للامتثال كما إذا اشتبهت القبلة بين أربع الجهات فلاشكّ كما في الوقاية في وجوبها ولكن لا للوجوب المقدّميّ المتنازع فيه بل لقاعدة عقليّة وهي قاعدة أنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي البراءة اليقينيّة فمتى علم الاشتغال بواجب لزم بحكم العقل تحصيل اليقين بامتثاله قلنا بوجوب مقدّمة الواجب أم لا وأيضا الكلام في وجوب المقدّمة كما مرّ إجمالا وستعرفه تفصيلا ترشّح الطلب

---

(١) ٢٨٥/١.

(٢) ٢٧٢/١.

المولويّ من ذي المقدّمة عليها فتجب مولويّا وتحصيل العلم بالفراغ ليس بواجب شرعيّ أصلا حتّى ينازع في ما يجب تبعا له(١).

نعم مقدّمة العلم بمعنى تعلّم الأحكام الشرعيّ كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد ﷺ ليس وجوبها من باب القاعدة العقليّة المذكورة ومن باب وجوب الإطاعة إرشادا ليؤمّن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجّز بل وجوبها من باب كونه من مقدّمات وجود الواجب الواقعيّ لأنّ مع ترك تعلّم الأحكام فات الواقع من الأحكام فيكون حينئذ وجوبه مولويّا ومترشّحاً من وجوب الأحكام الواقعيّة.

وهكذا لو قلنا بأنّ قصد الوجه أو التميّز تفصيلا واجب علينا فالمقدّمة العلميّة حينئذ تكون من مقدّمات وجود الواجب إذ لم يتمكّن من قصد الوجه أو التميّز التفصيليّ بدون تعلّم الحكم معيّناً فالمقدّمة العلميّة حينئذ صارت واجبة شرعا بوجوب الواجب لو ثبتت الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّماته فتأمّل.

فتحصّل أنّ مقدّمة الصحّة راجعة على مختارنا في قصد القربة إلى مقدّمة الوجود والمقدّمة العلميّة أيضا في بعض الفروض راجعة إلى مقدّمة الوجود ومقدّمات الوجوب خارجة عن محلّ الكلام فانحصرت مقدّمة الواجب في مقدّمة الوجود. نعم لايضرّ تقسيم مقدّمة الوجود إلى مقدّمة الصحّة ومقدّمة العلم بالمعنى الذي ذكرناه للتنبّه على أنّ المقدّمة العلميّة ربما تكون من مقدّمة الوجود فلاتغفل.

ومنها تقسيمها إلى:

المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة بحسب الوجود بالنسبة إلى ذي المقدّمة.

فمن أمثلة المتقدّمة العقد في الوصيّة وبيع الصرف والسلم بل الأجزاء من كلّ عقد عدى الجزء الأخير منه ومن أمثلة المتأخّرة أغسال الليليّة اللاحقة المعتبرة عند

---

(١) ٢١٢/١.

بعض في صحّة صوم المستحاضة في اليوم السابق والإجازة المتأخّرة في العقد الفضوليّ بناءً على الكشف.

وقدرة المكلّفين التي هي معتبرة عند العمل في صحّة التكليف وحسنه وغير ذلك أُورد على مقدّميّة المتأخّرة بل المتقدّمة بأنّ المقدّمة من أجزاء العلّة. والمسلّم في أحكام العلّة هو تقارنها زماناً بجميع أجزائها مع المعلول وتقدّمها بالطبع عليه بحيث يصحّ تخلّل الفاء بأن يقال وجدت العلّة فوجد المعلول.

وهذا الأمر مفقود في المقدّمة المتأخّرة والمقدّمة المتصرّمة وعليه فالقول بالشرط المتقدّم أو الشرط المتأخّر يوجب إنخرام هذه القاعدة العقليّة فانحصرت المقدّمة المبحوثة عنها في المقدّمات المقارنة.

أجيب عن هذا الإشكال بأجوبة:

الأوّل: ما أفاده صاحب الكفاية ومحصّله أنّ المتقدّم أو المتأخّر إمّا يكون شرطا للتكليف أو الوضع أو شرطا للمأمور به واشتراط المتقدّم أو المتأخّر في الأوّل يعني التكليف أو الوضع ليس إلّا بمعنى اشتراط لحاظهما فيهما كالشروط المقارنة فكما أنّ اشتراط التكليف أو الوضع بما يقارنه ليس إلّا بمعنى أنّ لتصوّره دخلا في أمره أو اعتباره وانتزاعه بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر أو الداعي إلى اختراعه واعتباره كذلك في اشتراط التكليف أو الوضع بالمتقدّم أو المتاخر.

وبالجملة حيث كان الأمر في التكليفات أو الاعتبار والاختراع والانتزاع في الوضعيّات من الأفعال الاختياريّة كان من مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه والأمر به أو اعتباره واختراعه بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصوّرها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطا لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارنا له أو لم يكن كذلك متقدّماً أو متأخّرا فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا كان فيهما كذلك فلا

اشكال ولا انخرام للقاعدة العقليّة في غير المقارن كما لايخفى.

وأمّا اشتراط المتقدّم أو المتأخّر في المأمور به ليس إلّا بمعنى أنّ لذات المأمور به بالإضافة إلى المتأخّر أو المتقدّم يحصل ما هو وجه وعنوان به يكون حسنا أو متعلّقا للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات ممّا لاشبهة فيه والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم بلا تفاوت فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان يكون بذلك العنوان حسنا ومتعلّقا للغرض كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم بداهة أنّ الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك ايضا فلولا حدوث المتأخّر في محلّه لما كانت للمتقدّم تلك الاضافة الموجبة كحسنه الموجب لطلبه والأمر به كما هو الحال في المقارن أيضا ولذلك يطلق على المتأخّر الشرط مثل اطلاقه على المقارن بلا انخرام للقاعدة أصلا لأنّ المتقدّم أو المتأخّر كالمقارن ليس إلّا طرف الإضافة الموجبة للخصوصيّة الموجبة للحسن وقد حقّق في محلّه أنّ الحسن بالوجوه والاعتبارات ومن الواضح أنّ الوجوه والاعتبارات بالإضافات.

فنشأ توهّم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخّر وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه فيه كاطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفا للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوبا ومطلوبا كما كان في الحكم سواء كان تكليفا أو وضعا لأجل دخل تصوّره فيه كدخل تصوّر سائر الأطراف والحدود التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف أو لما صحّ عنده الوضع(١).

وأيضا ذهب إلى نظيره في الوقاية بالنسبة إلى الأحكام الوضعيّة كالإجارة اللاحقة للبيع الفضوليّ وشرائط المأمور به كالأغسال الليليّة المعتبرة في صحّة صوم

---

(١) ١/١٤٨ ـ ١٤٥.

المستحاضة بدعوى أنّ الفعل قد تعتريه إضافة إلى شيء متقدّم عليه أو متأخّر عنه وتلك الإضافة تحدث له عنوانا موجودا وصفة موجودة فعلا يوجبان الصلاح أو الفساد فيه والحبّ أو البغض له أمّا حدوث العناوين الفعليّة للأشياء بها ففي غاية الظهور فإنّ القمر ليل التمام متّصف فعلاً بعنوان أنّه بعد الهلال وقبل المحاق كما هو متّصف بالأبدار وكذلك عروض الصلاح والفساد والحب والبغض إلى أن قال وبالتأمل في هذه الأمثلة وأمثالها يتّضح لديك أنّ الأثر للصفة الفعليّة الموجودة بالإضافة إلى المعدوم لا للمعدوم حتّى يلزم المحال من كون العدم معطياً للوجود. وهذا نظير العلّة الغائيّة فكون الشجر ممّا يثمر بعد سنين هو الذي يدعو إلى غرسه ويدعو الفلاح في إيجاد مقدّماته لا نفس الثمر الذي لم يوجد بعد حتّى يلزم المحال المذكور وهذا هو مراد العلاّمة نعم (أي صاحب الفصول) من أنّ الشرط هو التعقّب ونحوه لا ما فهّمه بعض من حكم عليه بالفساد وأورد عليه ابرد إيراد فقال أنّ التعقّب أمر اعتباريّ فلايكون منشأ للآثار(١).

وهنا مواقع للنظر منها أنّ اللحاظ في المقام لايرفع الإشكال وذلك لم أفاده المحقق الإصفهانيّ ﵀ من أنّ الإرادة حيث إنّها من الكيفيّات النفسيّة فلابدّ من تحقق مباديها في مرتبتها حتّى ينبعث منها شوق متأكّد نفسانيّ سواء كان الشوق متعلّقا بفعل الغير وهي الإرادة التشريعيّة أو متعلّقة بفعل نفسه سواء كان تحريكه للغير أو غير ذلك وهي الإرادة التكوينيّة ومن الواضح أنّ مبادئ الإرادة بما هي إرادة لاتختلف بإختلاف المرادات وليست مبادئها مختلفة بالتقدّم والتأخّر والتقارن فهي خارجة عن محلّ البحث.

وأمّا البعث والتحريك الاعتباريّان اللذان هما من أفعال الأمر فهما أيضا

(١) ٢٩٤/.

باعتبار تعلّق الإرادة بهما كسائر المرادات وأمّا باعتبار نفسهما كما هو محلّ الكلام فالاشكال فيهما على حاله.

إذ لو توقّف إتّصاف البعث الحقيقيّ بعنوان حسن على وجود شيء خارجا فلا محالة لايصير مصداقا لذلك العنوان إلّا بعد تحقّق مصحّح انتزاعه خارجا.

ومثله الكلام في شرط الوضع فإنّ الشيء إذا كان شرطاً للانتزاع بما هو فعل النفس أو تصديق الفعل فلا محالة يكون شرطا بنحو وجوده النفسانيّ المناسب لمشروطه وشرط الانتزاع بما هو انتزاع ليس من محلّ النزاع بل الكلام في شرطيّة شيء للمنتزع وهي الملكيّة مثلا والإشكال فيه على حاله لعدم معقوليّة دخل أمر متأخّر في ثبوت أمر متقدّم والمفروض أنّ الإجازة بوجودها الخارجيّ شرط لحصول الملكيّة الحقيقيّة من حين العقد فاتّضح أنّ رجوع الأمر إلى المقارن ليس إلّا في ما هو خارج عن محلّ النزاع كنفس الإرادة والانتزاع (١).

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول من جعل الشرط هو تشخيص الآمر في شرط التكليف وصحّته وحسنه حيث قال والتحقيق أن يقال إنّ ما يتراءى من تقدّم الشرط على المشروط ليس شيء منها كذلك أمّا في شرائط التكليف كالقدرة المتأخّرة بالنسبة إلى التكليف المتقدّم فلأنّ ما هو شرط لتمشي الإرادة من الأمر والبعث الجدي هو تشخيص الأمر قدرة العبد مع سائر شرائط التكليف في ظرف الإتيان كانت القدرة حاصلة أوّلا.

فإذا قطع المولى بأنّ العبد قادر غداً على إنقاذ ابنه يصحّ منه الإرادة والبعث الحقيقيّ نحوه فإذا تبيّن عجز العبد لايكشف ذلك عن عدم الأمر والبعث الحقيقيّ في موطنه بل يكشف عن خطائه في التشخيص وأنّ بعثه الحقيقيّ صار لغوا غير مؤثّر هذا

(١) ٢٧٦/١

حال الأوامر المتوجّهة إلى الأشخاص.

وأمّا الأوامر المتوجّهة إلى العناوين الكلّيّة مثل يا أيّها الناس وأيّها المؤمنون فشرط تمشي الإرادة والبعث الحقيقيّ هو تشخيص كون هذا الخطاب صالحا لبعث من كان واجدا من بين المخاطبين لشرائط التكليف من غير لزوم تقييده بالقدرة وسائر الشرائط العقليّة بل التقييد إخلال في بعض الموارد فاذا علم المولى بأنّ إنشاء الأمر على العنوان الكلّي صالح لانبعاث طائفة من المكلّفين كلّ في موطنه يصحّ منه التكليف والأمر فشرط التكليف حاصل حين تعلّق الأمر ولعلّه إلى ذلك يرجع كلام المحقّق الخراسانيّ وإن كان إلحاق الوضع بالتكليف كما صنعه ليس في محلّه(١).

وذلك لما عرفت من أنّ محلّ الكلام ليس هو الإرادة ولا البعث والتحريك بإعتبار تعلّق الإرادة بهما حتّى يكفي تحقّق مبادئها في مرتبتها بل محلّ الكلام صحّة البعث والتحريك والتكليف وحسنه ومن المعلوم أنّ إتّصاف البعث والتكليف بالحسن والصحّة متوقّف على وجود القدرة خارجا لا لحاظ القدرة ولا لتشخيص وجودها بما هو ولذلك يكشف عجز العبد عن عدم حسن التكليف وصحّته ولو قطع الآمر بأنّ العبد قادر على إتيان العمل في موطنه وليس ذلك إلّا لإشتراط وجود القدرة خارجا لا في لحاظ الأمر وتشخيصه وعليه فاللحاظ والتشخيص لا يرفع إشكال الشرط المتأخّر لأنّ القدرة المتأخّرة مؤثّرة في حسن التكليف وصحّته مع كونها متقدّمة.

ولقد أفاد وأجاد في نهاية النهاية حيث قال إنّ الدخيل في كلّ فعل اختياريّ ومن جملته التكليف هو الإدراكات النفسانيّة دون الأمور الخارجيّة فإنّها لو أثرت في الفعل لخرج الفعل عن الاختيار إلى القهر يحصل بحصول الفعل الخارجيّ وينعدم بانعدامه إلّا أنّه من المعلوم أن التكليف بمعنى إنشاء الطلب والبعث لايتوقّف على أمر

---

(١) منهاج الوصول: ١/ ٣٤٠

وشرط حتّى الشرائط العامّة والتكليف بمعنى الإرادة القائمة بالنفس أيضا لايتوقّف إلّا على مبادئ الإرادة القائمة بها المتقدّمة على نفسها وأمّا القدرة في ظرف الامتثال المعتبرة في التكليف بنحو الشرط المتأخّر فهي معتبرة في صحّة التكليف واعتباره عند العقلاء لا في وجوده وتحقّقه فإنّ انقداح الإرادة من غير القادر بمكان من المكان فليس المقام من صغريات ما كان المعلول من الأفعال الاختياريّة كي يلزم أن تكون علّتها بالضرورة من الإدراكات النفسانيّة ليكون الشرط فيما يتوهّم أنّه من الأمور الخارجيّة المتأخّرة مثل القدرة في ظرف الامتثال هو لحاظ تلك القدرة والعلم بتحقّقها الحاصل ذلك في ظرف التكليف.

فإنّ صحّة التكليف وكونه معتبرا عند العقلاء أجنبيّ عن أصل التكليف وأصل التكليف لايشترط بالقدرة.

وأمّا صحّته المشترطة بها فليست من الأمور الاختياريّة كي يلزم أن تكون مشترطة بالعلم بالقدرة.

ومن الواضح أنّ صحّة التكليف منوطة بواقع حصول القدرة في ظرف الامتثال فلو كلّف المولى وصادف ذلك مع تحقّق القدرة عند الامتثال كان تكليفا صحيحا معتبرا يجب امتثاله عقلا وإن لم يعلم بتلك القدرة حين التكليف نعم كان تكليفه مع عدم إحراز القدرة قبيحا قبحا فاعليّا نظير قبح التجرّي على رأي من يرى الفعل عند التجرّي به قبيحا.

والحاصل أنّه لا موضوعيّة للعلم بالقدرة في صحّة التكليف واعتباره عند العقلاء بل العلم طريق محض إلى ما هو الدخيل بتمام الدخل أعني به نفس القدرة المتأخّرة.

وهكذا الكلام في شرط الوضع فإنّ منشأ اعتبار الملكيّة بعد تحقّق عقد الفضوليّ هو نفس الإجازة المتأخّرة لا العلم بتلك الإجازة المتأخّرة نعم العلم بالمنشأ

ولحاظه معتبر في الانتزاع الفعليّ ولذا لو فرض عدم علم المولى بالإجازة إلّا حين تحقّق الإجازة أو بعدها إعتبر حين العلم ملكيّة سابقة حاصلة عند العقد لا ملكيّة فعليّة حاصلة بعد العلم ليكون العلم هو المؤثّر في حصول الملكيّة كسائر أجزاء العقد وممّا يشهد لذلك أعني أنّ العلم طريق كاشف عمّا هو المنشأ لا أنّه هو المنشأ إنّه لو كان هو المنشأ لزم لحاظ هذا المنشأ في الانتزاع مع أنّه بالوجدان لاتعدّد في اللحاظ عند الانتزاع بل بمجرّده يصحّ الانتزاع من دون لحاظ آخر متعلّق بهذا العلم(١).

ومنها ما في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ ومحصّله أنّ الإضافة المتوقّفة على المتأخّر أيضا لاترفع الإشكال في الشرائط المتأخّرة فإنّها إن كانت تلك الإضافة أمراً وجوديّا خارجيّا لزم من اشتراط الشرائط المتأخّرة مدخليّة المتأخّر في وجود المتقدّم فعاد الإشكال وإن لم تكن أمرا وجوديّا خارجيّا ففيه أنّ العنوانين المتضائفين متكافئان في القوّة والفعليّة فلايعقل فعليّة أحدهما وشأنيّة الآخر وعليه يستحيل تحقّق العنوان الإضافيّ الفعليّ في الصوم لعدم تحقّق عنوان الأغسال الآتية بعدم معنونه وإلّا لزم عدم تكافؤ المتضائفين وهو كما ترى.

وحيث أنّ الصوم بوجوده الخارجيّ مأمور به فحسنه بحسب وجوده الخارجيّ ولايكفي حسنه بحسب نحو آخر من الوجود كالوجود الذهنيّ الذي لايتعلّق به الأمر بحسب ذلك الوجود وعليه فلايقاس المقام بعنواني المتقدّم والمتأخّر ويقال كما أنّ المتقدّم والمتأخّر عنوانان إضافيان مع أنّ المفروض عدم وجود المتأخّر عند وجود المتقدّم فأحدهما فعليّ والآخر بالقوّة فليكن العنوانان الإضافيّان في ما نحن فيه كذلك فإنّ التكافؤ في عنواني المتقدّم والمتأخّر ثابت بوجه يخصّ الزمان ولايجري على فرض صحّته في غير الزمان وذلك الوجه أمّا ما أفاده الشيخ الرئيس

---

(١) نهاية النهاية: ١/١٣٧.

في الشفاء وملخّصه أنّ عدم إستقرار أجزاء الزمان إنّما هو في الخارج لابحسب وجودها العقليّ فالجزآن من الزمان لهما المعيّة في الذهن فيحضرهما العقل في ظرف الذهن ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر.

وأمّا ما أفاده صدر المحقّقين وهو أن معيّة أجزاء الزمان في الوجود اتصالها في الوجود الوحدانيّ التدريجيّ وجمعيّة هذا الوجود الغير القارعين الافتراق وكلا الوجهين غير جار فيما نحن فيه فإنّ المعنون بعنوان حسن أمر به هو الصوم مثلا بوجوده الخارجيّ لا بوجوده العلميّ وهذا الجواب من مثل الشيخ الرئيس وإن كان عجيبا لأنّ الزمان بوجوده العينيّ متقدّم ومتأخّر والتكافؤ يعتبر في ظرف الاتّصاف لا غير إلا أنّ الغرض أنّ صحّته على الفرض لايجدي هنا كما عرفت من أنّ الصوم بوجوده الخارجيّ مأمور به فحسنه بحسب نحو آخر من الوجود لايقتضي الأمر به بحسب وجود آخر.

وأيضا لا اتّصال بين الصوم والأغسال في الوجود الوحدانيّ على حدّ اتّصال الأمور التدريجيّة ليكون العنوانان متكافئين باتّصال المعنونين في الوجود.

والقول بإنّ المناسب لترشّح الوجوب المقدّميّ إليه أنّ المتأخّر ذو دخل في منشئيّة المتقدّم لعنوان حسن كدخل الغد في منشئيّة اليوم لعنوان المتقدّم إذ لولاه لما اتصف اليوم بالتقدم قطعا كما أنّه لولا اليوم لما اتّصف الغد بالتأخّر جزما فمعنى شرطيّة المتأخّر دخله في منشئيّة المتقدّم لعنوان حسن بسببه أمر به وهو بمكان من المعقوليّة مردود بأنّ دخل شيء في منشئيّة شيء لعنوان انتزاعيّ ليس جزافا بل لدخله تارةً في تألّف ماهيّة تلك العنوان وكونه من علل قوامه بحيث لو لم يكن لا معنى للحيثيّة التي يتحيّث بها منشأ الانتزاع وأخرى لدخله في وجود ذات منشأ الانتزاع ووجود الحيثيّة فيه فالمتأخّر إن كان بوجوده العينيّ دخيلا في المنشئيّة فهو بوجوده الخاصّ من علل القوام أو من علل الوجود فما لم يتحقّق ما شأنه كذلك لايعقل تحقّق الأمر

الانتزاعي.

وأمّا النقض بالمتقدّم والمتأخّر بالزمان فباطل لأنّ ما به التقدّم وما به التأخّر في الزمان ذاتيّ له فبعض أجزاء الزمان بذاته متقدّم على بعضها الآخر وبعضها بذاته متأخّر عن الآخر من دون دخل للمتأخّر في منشئيّة الجزء المتقدّم للتقدّم ولا للمتقدّم في منشئيّة الجزء المتأخّر للتأخّر إلى أن قال وأمّا الزمانيات فإنّما ينتزع منها التقدّم والتأخّر بالعرض بمعنى أنّ الزمان هو الموصوف بالحقيقة بالوصفين لا الزمانيّات وإن صحّ توصيفها بهما بالعرض فلا نقض أصلا هذا في مثل تقدّم زيد على عمرو بالزمان انتهى موضع الحاجة مع تلخيص[1].

وعليه فما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ الشرط في المأمور به هو ما يحصل له بالإضافة إلى الشرط المتأخّر من الوجوه والعناوين المحسّنة وتلك الاضافة موجودة بالفعل والمتأخّر والمتقدّم كالمقارن ليس إلّا طرف تلك الإضافة فلايلزم من اشتراط الشرط المتأخّر انخرام للقاعدة غير مفيد بعدما عرفت من أنّ للمتأخّر مدخليّة في وجود العنوان الإضافيّ المتقدّم أو في منشئيّة شيء لعنوان انتزاعيّ أو في تحقّق العنوان الإضافيّ وكلّ هذه الأمور يستلزم تأثير المتأخّر في المتقدّم مع عدم وجوده حال وجود المتقدّم فالمحذور باقٍ على حاله.

التقدّم الواقعيّ

وقد تصدّى سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ لتصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية حيث قال وأمّا شرائط المأمور به كصوم المستحاضة بناءً على صحّته فعلا لحصول شرطه وهو أغسال الليليّة الآتية في موطنه وفي شرائط الوضع كالاجازة بناءً على الكشف الحقيقيّ فتحقيقه يتّضح بعد مقدّمة وهي أنّ للزمان بما أنّه أمر متصرّم متجدّد

(١) التعليقة:/٢٨٥ ـ ٢٨٢.

متقضٍ بذاته تقدّما وتأخّراً ذاتياً لا بالمعنى الإضافيّ المقوليّ وإن كان عنوان التقدّم والتأخّر معيّنين إضافيين ولا يلزم ان يكون المنطبق عليه للمعنى الإضافيّ إضافياً كالعلّة والمعلول فإنّهما بعنوانهما إضافيّان لكنّ المنطبق عليهما أي ذات المبدأ تعالى مثلا ومعلوله لايكونان من الأمور الإضافيّة وكالضدّين فإنّهما مقابل المتضائفين لكنّ عنان الضدّيّة من التضائف وذات الضدّين ضدّان.

فالزمان بهويّته التصرّميّة متقدّم ومتأخّر بالذات والزمانيّات متقدّمة بعضها على بعض بتبع الزمان فإنّ الهويّة الواقعة في الزمان الماضيّ بما أنّ لها نحو إتّحاد معه تكون متقدّمة على الهويّة الواقعة في الزمان الحال وهي متقدّمة على الواقعة في الزمان المستقبل وهذا النحو من التقدّم التبعيّ ثابت لنفس الهويّتين بواسطة وقوعهما في الزمان المتصرّم بالذات وليس من المعاني الإضافيّة والإضافات المقوليّة.

فالحوادث الواقعة في هذا الزمان متقدّمة بواقع التقدّم لا بالمفهوم الإضافيّ على الحوادث الآتية لكن بتبع الزمان.

إذا عرفت ذلك يمكن لك التخلّص عن الإشكال بجعل موضوع الحكم الوضعيّ والمكلّف به هو ما يكون متقدّما بحسب الواقع على حادث خاصّ.

فالعقد الذي هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدّما واقعيا موضوع للنقل ولا يكون مقدّما عليها بواقع التقدّم التبعيّ إلّا أن تكون الإجازة متحقّقة في ظرفها كما أنّ تقدّم الحوادث اليوميّة إنّما يكون على الحوادث الآتية لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها اضافة كما عرفت وموضوع الصحّة في صوم المستحاضة ما يكون متقدّما تقدّما واقعيا تبعا للزمان على الأغسال الليليّة الآتية والتقدّم الواقعيّ عليها لايمكن إلّا مع وقوعها في ظرفها ومع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّما على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذي لم يحدث والموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ وبما ذكرنا يدفع جميع الاشكالات وكون ما ذكر خلاف ظواهر الأدلّة مسلّم لكنّ

الكلام هاهنا في دفع الإشكال العقليّ لا في استظهار الحكم من الأدلّة[١].

وحيث أنّ الموضوع هو المتقدّم الحقيقيّ وهو حاصل تبعا للزمن لا من ناحية المتأخّر وإنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر فلايلزم من اشتراط التقدّم الحقيقيّ على المتأخّر تأثير المتأخّر في المتقدّم حتّى يلزم انخرام القاعدة وليس التقدّم الحقيقيّ من مقولة الإضافة حتّى يردّ أنّ اللازم في المتكافئين هو التكفوّ في القوّة والفعليّة ولا تكافوّ بين المتقدّم والمتأخّر لفعليّة المتقدّم وشأنية المتأخّر لأنّ تقدّم الزمان ذاتيّ لا إضافيّ وتقدّم الزمانيّ تبع له.

وأمّا دعوى أنّ التقدّم في الزمنيّات إنّما ينتزع منها بالعرض بمعنى أنّ الزمان هو الموصوف بالحقيقة بوصف التقدّم لا الزمنيّات وإن صحّ توصيفها بالتقدّم بالعرض (كما في تعليقة الإصفهانيّ: ج١ ص٢٨٥) ففيه أنّ تقدّم الزمنيّات وإن كان تبعيّا لتقدّم الزمان ولكنه تقدّم حقيقيّ لا عرضيّ ومجازيّ فلاتغفل.

نعم يردّ على هذا الجواب: إنّ حاله إلى أنّ المراد من الشرائط المتأخّرة هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلّف به الواقعيّ فمثل الأغسال المأتيّ بها في الليلة بعدصوم يومها السابق لاتأثير لها وإنّما هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال وهذا يوجب سقوط الشرائط عن الشرطيّة فافهم.

والثاني ما أفاده بعض الأساتيذ من منع لزوم انخرام القاعدة من تأثير الشرط المتقدّم أو المتأخّر وذلك من جهة أنّ الملاك في الوجوب الغيريّ هو موقوفيّة الواجب على وجود المقدّمات ولو كانت تلك المقدّمات معدّات لا معلوليّة الواجب حتّى يختصّ المقدّمات بالعلل الإيجاديّة وهذا يكشف عن كون المقدّمة أعمّ من أن تكون من المعدّات أو العلل الإيجاديّة وحينئذ يمكن دعوى أنّ جميع الأسباب والشرائط

---

(١) منهاج الوصول: ٣٤١/١ ـ ٣٤٠.

الشرعيّة معدّات فلا مانع من تقدّمها أو تأخّرها.

وعليه فالمقدّمات الغير المقارنة لاتوجب انخرام القاعدة العقليّة الدالّة على تقارن المعلول مع العلّة لأنّها من المعدّات لا العلل الايجاديّة حتّى يلزم تقارنها.

وفيه أوّلاً أنّ الأسباب والشرائط الشرعيّة على انحاء منها أن تكون مؤثّرة في فاعليّة الفاعل أو قابليّة القابل وهي لاتنفكّ عن زمان التأثير.

ومنها أن تكون شرطاً لتقريب الأثر فلايعتبر فيه المقارنة كالمعدّات وعليه فدعوى أنّ جميع الأسباب والشرائط الشرعيّة من المعدّات كما ترى.

ولعلّ إليه يؤول ما في تعليقة المحقّق الإصفهانيّ ﷺ من أنّ العلّة إمّا أن تكون مؤثّرة أو مقرّبة للأثر والثانية هو المعدّ وشأنه أن يقرّب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلّة ومثله لايعتبر مقارنته مع المعلول في الزمان بخلاف المؤثّرة بما يعتبر في فعليّة المؤثّريّة أو تأثّر المادّة فأنّه يستحيل عدم المقارنة زمانا فإنّ العلّة الناقصة وإن أمكن أن توجد لمعلولها إلّا أنّها لا تؤثّر إلّا وهي مع أثرها زمانا في الزمانيّات فما كان من الشرائط شرطا للتأثير كان حاله حال ذات المؤثّر وما كان شرطا لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ ومن الواضح أنّ الالتزام بكون جميع الأسباب والشرائط الشرعيّة معدّات جزاف(١).

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات: حيث قال إنّ مردّ الشرط في طرف الفاعل إلى مصحّح فاعليّته كما أنّ مردّه في طرف القابل إلى متمم قابليّته ومن الطبيعيّ أنّه لا مانع من تقدّم مثله على المشروط زمانا وبكلمة اخرى إنّ شأن الشرط إنّما هو إعطاء استعداد التأثير للمقتضي في مقتضاه وليس شأنه التأثير الفعليّ فيه حتّى لايمكن تقدّمه عليه زمانا ومن البديهيّ أنّه لامانع من تقدّم ما هو معدّ ومقرّب للمعلول إلى حيث

(١) ٢٧٦/١.

يمكن صدوره عن العلّة زمنا عليه فلايعتبر المقارنة في مثله.

نعم الذي لايمكن تقدّمه على المعلول زمانا هو الجزء الأخير للعلّة التامّة وأمّا سائر أجزائها فلامانع من ذلك أصلا ونأخذ لتوضيح ذلك مثالين:

أحدهما: أنّ غليان الماء خارجا يتوقّف على إحراق النار وإيجاد الحرارة فيه على التدريج إلى أن تبلغ درجة خاصّة فاذا وصلت إلى هذه الدرجة تحقق الغليان فالإحراق شرط له وهو متقدّم عليه زمانا. ثانيهما:

أنّ القتل يتوقّف على فري الأوداج ثمّ رفض العروق الدم الموجود فيها إلى الخارج ثمّ توقّف القلب عن الحركة وبعده يتحقّق القتل ففري الأوداج مع أنّه شرط متقدّم عليه فالنتيجة أنّه لامانع من تقدّم سائر أجزاء العلّة التامّة على المعلول زمانا فإنّ ما لايمكن تقدّمه عليه لذلك هو الجزء الأخير لها[1].

وفيه أنّ ما كان شرطا للتأثير لايمكن تقدّمه ولا تأخّره والأمثلة المذكورة ليست من باب تقدّم شرط التأثير بل هي من باب العلل المتدرّجة فإنّ إحراق النار علّة لإيجاد الحرارة وازدياد الإحراق علّة لازدياد الحرارة إلى أن تصل إلى درجة خاصّة والحرارة البالغة إلى درجة خاصّة علّة للغليان كما أن فري الأوداج الأربعة علّة لرفض العروق الدم ورفض العروق الدم علّة لتوقّف القلب وتوقّف القلب علّة إزهاق الروح وعروض القتل فتقدّم بعض العلل المتدرّجة على بعض لايدلّ على جواز تقدّم الشرط للتأثير أو تأخّره بل اللازم في شرط التأثير هو المقارنة كنفس المؤثّر كما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ وثانيا أنّ دعوى المعدّية في المقدّمات تامّة بالنسبة إلى الشرائط المتقدّمة فإنّه يمكن دعوى كونها من المعدّات ولايلزم ان تكون المعدّات مقارنة مع المعاليل.

---

(١) ٢/٣٠٦ ـ ٣٠٥.

وأمّا الشرائط المتأخّرة فهي معدومة وإنّما توجد بعد وجود المعلول فكما لامجال لعلّيّة المعدوم بالنسبة إلى المتقدّم كذلك لايتصوّر إعداد المعدوم بالنسبة إلى الموجود وإلّا لزم تأثير المعدوم في الموجود فهذا الجواب على تقدير صحّته إنّما يفيد بالنسبة إلى الشرائط المتقدّمة دون الشرائط المتأخّرة.

وممّا ذكر يظهر ما في نهاية الأُصول أيضا حيث ذهب إلى جواز تقدّم الشرط أو تأخّره زمانا وقال والحاصل إنّ اقتضاء العلّيّة لكون جزء العلّة مقارنا للمعلول بحسب الزمان غير معلوم ومن أين ثبت عدم جواز تقدّمه أو تأخّره. ألا ترى في العلّة الغائيّة أنّها متأخّرة عن معلولها ومع ذلك لم تخرج من كونها علّة.

فإن قلت ليست العلّة الغائيّة بوجودها الخارجيّ علّة بل بوجودها العلميّ ولذا لو تخيّل أحد ترتّب غاية على فعله لأثّر هذا الخيال في صدور الفعل عنه وإن انكشف بعد حصوله أنّ الغاية المتخيّلة لاتترتّب عليه.

قلت: ليس العلم بالغاية بما هو علم بها مؤثّرا في وجود الفعل بل بماهو طريق إليها ومرآة لها.

والشاهد على ذلك أنّ المؤثّر في فعل الحكيم العالم بالعواقب الذي لايتصوّر في علمه مخالفة الواقع هو نفس الغاية لا علمه بها بما هو علم وصفة كمال لذاته.

والحاصل أنّه قد ظهر لك ممّا ذكرناه عدم ورود إشكال في الشرط المتقدّم أو المتأخّر بحسب الزمان فإنّ الذي يعتبر فيه هو التقدّم الرتبيّ لا غير نعم يعتبر في العلّة التامّة فقط تقارنها مع المعلول زمانا(١). وذلك لما عرفت من أنّ الكلام ليس في الإرادة والأفعال الاختياريّة بل في اتّصاف البعث الحقيقيّ أو المأمور به بعنوان حسن أو بالصحّة أو بالمصلحة وعليه فقياس المقام بالعلل الغائيّة لا مورد له فإنّ العلل

(١) نهاية الأُصول: ج١/١٥٠.

الغائيّة من مبادئ الإرادة هذا مضافا إلى أنّ المؤثّر في تماميّة الإرادة هو العلم بالغاية لانفسها حيث أنّ الإرادة من الكيفيّات النفسيّة فلابدّ من تحقّق مبادئها في مرتبتها حتّى ينبعث منها شوق متأكّد نفسانيّ والعلم بالغاية يكون في مرتبة الإرادة لا نفس الغاية.

وأمّا قوله بأنّ المؤثّر هو نفس الغاية وإلّا لزم أن يكون المؤثّر في فعله تعالى هو علمه الذاتيّ ففيه أنّه الصحيح في فعله تعالى إذ لا مجال لتأثير غير ذاته في ذاته تعالى.

فالمؤثّر فيه تعالى هو علمه الذاتيّ لا غيره سبحانه وتعالى.

وبالجملة فبعد وضوح أنّ الكلام ليس في الإرادة والأفعال الاختياريّة حتّى يكفي العلم بالغاية في تماميّة الإرادة وعدم لزوم محذور فيه من جهة إعتبار تقارنها بل في اتّصاف البعث الحقيقيّ أو المأمور به بعنوان حسن أو بالصحّة أو بالمصلحة يمكن أن يقال أنّ تأثير الشرط المتقدّم في ذلك الاتّصاف بنحو الإعداد لامانع منه بخلاف تأثير الشرط المتأخّر في ذلك سواء كان بنحو العلّيّة أو الإعداد إذ المفروض أنّ الحسن والصحّة والمصلحة متقدّم على الشرط المتأخّر ولا معنى لعلّيّة المعدوم أو إعداده بالنسبة إلى المتقدّم كما لايجوز تأخّر المقتضيّ عن مقتضاه فدعوى اختصاص المحذور بالعلّة التامّة دون أجزائها كما ترى والإشكال في الشروط المتأخّرة ولو كانت معدّة باقٍ على حاله.

وممّا ذكر أيضا يظهر ما في بدائع الأفكار حيث ذهب إلى إمكان تقدّم الشرط على الشروط به وتأخّره عنه سواء كان الشرط تكوينيّاً أو تشريعيّاً بدعوى أنّ المقتضيّ للمعلول حصّة خاصّة من طبيعيّ المقتضى لا أنّ نوع المقتضيّ وطبيعة يقتضي ذلك المعلول ويؤثّر فيه مثلا النار نوع من أنواع الموجودات يقتضي الإحراق ولكن ليس المؤثّر في الإحراق الخارجيّ هو نوع النار وطبيعيها بل هي حصّة خاصّة من هذا النوع وهي النار التي تماسّ الجسم المستعدّ باليبوسة لقبول الاحتراق فهذه الحصّة

الخاصّة من النار هي المقتضيّ المؤثّر فيّ الإحراق وتلك الخصوصيّة التي بها تخصّصت الحصّة المقتضيّة للمعلول لابدّ لها من محصّل في الخارج فما به تحصّل خصوصيّة الحصّة المقتضيّة يسمّى شرطا والخصوصيّة المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصّة المقتضية حاصلة من إضافة الحصّة المزبورة إلى شيء ما وذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط فالمؤثّر في المعلول هو نفس الحصّة الخاصّة والشرط محصّل لخصوصيّتها وهو طرف الإضافة المزبورة وما يكون شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخّر عنه ولهذا لايصحّ أن يقاس الشرط على المقتضيّ لأنّ المقتضيّ ما يترشّح منه ذات المعلول فلا يعقل أن ينفصل عنه زماناً سواء كان ذلك بالتقدّم أم بالتأخّر. وأمّا الشرط فبما أنّه لادخل له في التأثير بل هو طرف إضافة محصّل لخصوصيّة المقتضيّ كما ذكرنا جاز ان ينفصل بالزمان عن ذات المقتضيّ فيتقدّم عليه أو يتأخّر عنه لأنّ ذلك لايخلّ بالاضافة المحصّلة بتلك النسبة الخاصّة(١).

وذلك لأنّ الشرط وإن لم يكن مؤثّراً في المعلول ولكنّه مؤثّر في حصول الخصوصيّة في المقتضيّ وحيث إنّ الخصوصيّة التي بها تخصّصت الحصّة الموجودة أمر وجوديّ خارجيّ فلايعقل أن يؤثّر فيه المتأخّر عنه لأنّه يرجع إلى تأثير المعدوم في الموجودفلاتغفل وإن أراد من الخصوصيّة المذكورة مفهوم التضايف فقد مرّ الجواب عنه مفصّلاً عند ملاحظة كلام المحقّق الخراسانيّ فراجع.

الثالث: ما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ وغيره من أنّ الأحكام حقيقتها عين الاعتبار فلامانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدّم متصرّم أو أمر مقارن أو أمر متأخّر.

وتوضيح ذلك أنّ الأحكام الوضعيّة كالملكيّة موجودة بالاعتبار لا بالحقيقة (كما يشهد له اختلافها باختلاف الأنظار فإنّ المقولات الواقعيّة لاتختلف باختلاف الأنظار

---

(١) ١/ ٣٢٠.

وأنحاء الاعتبار ألا ترى أنّ شخصاً واحداً بالنسبة إلى عين واحدة ربما يكون مالكا في نظر الشرع دون العرف وبالعكس).

فكما أنّ الأسد له نحو من الوجود الحقيقيّ وهو الحيوان المفترس والاعتباريّ وهو الشجاع كذلك الملكيّة ربما توجد بوجودها الحقيقيّ الذي يعدّ من الأعراض الخارجيّة والمقولات الواقعيّة كما في المحيط على العين والواجد المحتويّ لها خارجا وإن كان غاصبا فهو باعتبار نفس الإحاطة الخارجيّة من مقولة الجدّة وباعتبار تكرّر نفس النسبة أعني المالكيّة والمملوكيّة من مقولة الإضافة.

وربما توجد بوجودها الاعتباريّ فالموجود بالحقيقة نفس الاعتبار القائم بالمعتبر وإنّما ينسب هذا الوجود إلى الملكيّة لكونها طرف هذا الاعتبار.

وكما أنّ مصحّح اعتبار الرجل الشجاع أسدا هي الجرأة والشجاعة كذلك مصحّح اعتبار المتعاملين مالكا والعين ملكا هي المصلحة القائمة بالسبب الحادث الباعثة على هذا الاعتبار ومن هذه المرحلة تختلف الأنظار.

فالملكيّة من المعاني التي لو وجدت في الخارج لكان مطابقها عرضا لكنّها لم توجد حقيقة هنا بل اعتبرها الشارع والعرف لما دعاهم اليه.

وحيث إنّ حقيقتها شرعا أو عرفا عين الاعتبار فلامانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدّم متصرّم أو أمر مقارن أو متأخّر.

ولعلّ نظر من جعل العلل الشرعيّة معرّفات إلى ذلك فإنّ المتقدّم أو المقارن أو المتأخّر يكشف عن دخول الشخص في عالم اعتبار الشارع.

كما أنّ سببيّتها لهذا الوجود الاعتباريّ مع قيام الاعتبار بالمعتبر بملاحظة أنّ الشارع بعد ما جعل اعتباره منوطا بهذا الأمر فالموجد له متسبّب به إلى إيجاد اعتبار الشارع فاعتبار الملكيّة فعل مباشريّ للمعتبر وأمر تسبيبيّ للمتعاملين.

فإن قلت: المعنى المعتبر وإن لم يوجد بوجوده الحقيقيّ إلّا أنّ الاعتبار موجود بالحقيقة

لا بالاعتبار واقتضاء الأمر المتقدّم المتصرّم والمتأخّر لأمر موجود قول بوجود المعلول بلا علّة مقارنة له وجودا فعاد الإشكال.

وليس الكلام في مبادئ الاعتبار بما هو اعتبار حتّى يكتفى بوجودها اللحاظيّ المسانخ له بل في مبادئ الشيء بوجودها الاعتباريّ وهي الجهة المصحّحة المخرجة له عن مجرّد فرض الفارض وإنياب الأغوال.

قلت: اقتضاء العقد مثلا لاعتبار الملكيّة ليس على حدّ اقتضاء الفاعل بل على حدّ اقتضاء الغاية ومن البيّن أنّ الغاية الداعية إلى الاعتبار لايجب أن تكون مقارنة له وجودا.

فكما أنّ أمرا موجودا فعليّا فيه مصلحة تدعو الشارع إلى اعتبار الملكيّة لزيد مثلا كذلك الإيجاب المتصرّم أو الإجازة المتأخّرة فيهما ما يدعو الشارع إلى اعتبار الملكيّة فعلا لمن حصل أو يحصل له سبب الاعتبار.

لا يقال إنّ المصلحة الداعية إلى شيء لابدّ من أن تكون قائمة بذلك الشيء فالمصلحة الداعيّة إلى اعتبار الملكيّة قائمة بنفس اعتبار الملكيّة ومترتّبة عليه لا على السبب ولا محالة للسبب دخل في صيرورة الاعتبار ذا مصلحة فيعود المحذور.

لأنّا نقول إنّ مصلحة اعتبار الملك والاختصاص قائمة به في موطن الاعتبار ولا يعقل أن يكون الخارج عن أفق الاعتبار قائما به.

كما لا يعقل أن يكون العقد الخارجيّ سببا ومقتضيا للاعتبار بل السبب الفاعليّ نفس المعتبر وكذا لايعقل أن يكون العقد شرطا لوجود الاعتبار ولا لمصلحته القائمة به في موطنه لعدم الاقتران المصحّح لفاعليّة الفاعل والمتمّم لقابليّة القابل خصوصا مع كون الاعتبار قائما بغير من يقوم به العقد بل مصلحة اعتبار الاختصاص الحفاظ المعيشة بعدم تصرّف كلّ أحد فيما اختصّ بغيره قهرا عليه بنحو اقتضاء الأمر للدعوة فإنّ اعتبار اختصاص شيء بشخص خاصّ يمنع عن التصرّف فيه قهرا عليه منعاً تشريعيّاً

وحيث إنّ اعتبار الاختصاص لكلّ أحد لغو لايترتّب عليه الأثر المرغوب واعتباره لبعض دون بعض تخصيص بلا مخصّص.

فلامحالة لامصحح له إلّا ما جعله الشارع أو العرف موجبا للاختصاص وهو التعاقد والتراضيّ فيكون اعتبار الاختصاص لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد وتراضٍ إمضاءً لما تعاقدا عليه صحيحاً موجباً لانحفاظ النظام.

وإذاكانت الإجازة المتأخّرة إمضاء للعقد السابق فمقتضى اعتبار الاختصاص بعنوان الإمضاء اختصاص الشيء على حدّ تخصيص المتعاقدين الممضيّ من حينه على الفرض.

وتأخّر الإمضاء عن العقد الممضى تأخر بالطبع لا بالزمان كتأخّر العلم عن المعلوم فلاينافي تقدّم العقد أو تأخّره كما لايجب مقارنتهما فتدبّر جيّداً(١).

حاصله أنّ حقيقة الوضعيّات شرعا أو عرفا عين الاعتبار وأمره بيد المعتبر وهو لايتقوّم بالوجود الخارجيّ ولايكون العقد سببا لذلك الاعتبار كما لايكون سببا لعروض المصلحة على نفس الاعتبار بل مصلحته هو انحفاظ المعيشة تشريعا وهي قائمة بنفس الاعتبار ولاتكون تلك المصلحة ناشئة عن العقد أو غيره من الخارجيّات وإنّما العقد والشروط سواء كانت مقارنة أو غير مقارنة مصحّحة لمورد الاعتبار بمعنى أنّ فيها مصلحة بها ترفع اللغويّة عن الاعتبار أو الترجيح بلا مرجّح في اختصاص الاعتبار بها من بين الأشياء وهذه المصلحة لاارتباط لها بمصلحة نفس الاعتبار لما عرفت من أنّه هي انحفاظ المعيشة وعليه فاعتبر المعتبر الاختصاص لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد وتراض سواء كان متقدماً أو مقارنا أو متأخّراً وهذا الاعتبار إمضاء لما تعاقد المتعاقدين عليه صحيحا وموجب لانحفاظ النظام وتأخّر الاعتبار

---

(١) ٢٨٢/١ ـ ٢٧٩.

الشرعيّ الذي هو إمضاء عن العقد الممضيّ ليس تأخّرا زمانيّا بأنّه حدث بعد حدوث العقد بل بعد فرض التعاقد اعتبره المعتبر.

وهذا التأخّر تأخّر طبيعيّ كتأخّر العلم عن المعلوم فلايناقي التقدّم أو التأخّر كما لايجب التقارن بين الاعتبار والعقد الممضى بل هو كالحكم على الموضوع الكلّيّ بالنسبة إلى مصاديقة كقوله أكرم العالم فإنّه صحيح سواء تحقّق العالم حين الأمر أو يتحقّق بعدا وبعبارة أخرى كما يمكن اعتبار الملكيّة للمعدوم مالكا ومملوكا كذلك يمكن اعتباره للموصوف بوصف عنوانيّ في أفق وجوده بأن يعتبر الملكيّة فعلا لمن يجري العقد في الآتيّ وحيث إنّ من له أن يمضي العقد بمضمونه المرسل من حين صدوره صحّ للشارع اعتبار الملكيّة من حين صدور العقد إمضاء لما أمضاه المالك فلاتغفل.

وبالجملة أنّ المحذور من جهة تأثير المتقدّم أو المتأخّر المفروض كما عرفت لا تأثير لهما في الوضعيّات الاعتباريّة ومع عدم تأثير المتقدّم أو المتأخّر. فلايلزم الخرام بالنسبة إلى القاعدة.

هذا كلّه بالنسبة إلى الوضعيّات والأحكام التكليفيّة أيضا مثل ذلك في كونها اعتباريّة وأمّا شرائط المأمور به فقد أفاد فيه أيضا بقوله:

دخل المتأخّر أو المتقدّم في أمر عينيّ أو انتزاعيّ محال لكن دخله في أمر جعليّ لاموجب لاستحالته ومن الواضح أنّ أنحاء التعظيمات والتذلّلات والاحترامات متفاوتة في الرسوم والعادات فيمكن أن يكون الفعل المسبوق بكذا والملحوق بكذا تعظيما واحتراما عند الشارع دون ما اذا تجرّد عنهما(١).

فعدم استحالة مدخليّة المتقدّم أو المتأخّر في الأمر الجعليّ وهو التعظيم والاحترام عندالشارع من جهة أنّهما نقصان باقتضاء الغاية في وعاء الاعتبار لا بالاقتضاء

---

(١) التعليقة: ١/٢٨٦.

الفاعليّ ومن جهة أنّ اعتبار التعظيم في موضوع خاصّ لايكون ناشئا عن المتقدّم أو المتأخّر حتّى يلزم تأثير الشيء مع عدم المقارنة بل في نفس الاعتبار مصلحة قائمة به وغير ناشئة عن المتقدّم والمتأخّر وإنّما المدخليّة التي للمتأخّر أو المتقدّم هي مدخليّة اختصاصها من بين الأشياء بذلك الاعتبار فافهم.

قال في المحاضرات أيضا نحو ذلك والذي ينبغي أن يقال في المقام هو جواز الشرط المتأخّر وذلك أنّ الأحكام الشرعيّة بشتّى أنواعها أمورا اعتباريّة فلا واقع موضوعيّ لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار ولا صلة لها بالموجودات المتأصّلة الخارجيّة أبدا.

وبكلمة أُخرى أنّ الموجودات الاعتباريّة منها الأحكام الشرعيّة فهي خاضعة لاعتبار المعتبر وأمرها بيده وضعا ورفعا ولاتخضع لشيء من الموجودات التكوينيّة وإلّا لكانت تكوينيّة إلى أن قال إنّ فعليّة الأحكام وإن كانت دائرة مدار فعليّة موضوعاتها بتمام قيودها وشرائطها في الخارج إلّا أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زمانا.

والسبب فيه هو أنّ ذلك تابع لكيفيّة جعلها واعتبارها فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيّد بقيد فرض وجوده مقارنا بفعليّته لحكم يمكن له جعل حكم على موضوع مقيّد بقيد فرض وجوده متقدّماً على فعليّة الحكم مرّة ومتأخّرا عنها مرّة أُخرى فإنّ كلّ ذلك بمكان من الوضوح بعد ما عرفت من أنّه لا واقع للحكم الشرعيّ ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار إلى أن قال فكما أنّ له جعل الحكم معلّقا على أمر مقارن كذلك له جعل الحكم معلّقا على أمر متقدّم أو متأخّر عنه فبطبيعة الحال تكون فعليّته قبل وجود ذلك الأمر وإلّا لكانت الفعليّة على خلاف الإنشاء وهو خلف.

ومثال ذلك في العرفيّات الحمّامات المتعارفة في زماننا هذا فإنّ صاحب الحمّام يرضى في نفسه رضا فعليّا بالاستحمام لكلّ شخص على شرط أن يدفع بعد الاستحمام وحين الخروج مقدار الأجرة المقرّرة من قبله فالرضا من المالك فعليّ والشرط متأخّر إلى أن قال فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنّ شرائط الحكم عبارة عن قيود الموضوع

المأخوذة مفروضة الوجود في الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدّمة عليه أو متأخّرة عنه وليس لها أيّ دخل وتأثير في نفس الحكم أصلا[١].

حاصله أنّ لحاظ الشروط مع اعتباريّة الأحكام يرفع الإشكال إذ لا دخل للوجود الخارجيّ فيها أصلا والمتقدّم والمتأخّر في عالم اللحاظ مجتمعان ومقترنان والمعتبر والجاعل يلاحظ المتقدّم أو المتأخّر فيجعل حكمه ويعتبره ولكن يبق في النفس شيء وهو أنّ كلّ شرط لايصلح لأن يكون خاليا عن مطلق التأثير إذ خلوّ جميع الشروط من مطلق التأثير خلاف القواعد والارتكاز وإن كان اعتباريّة الأحكام في نفسها معقولة واشتراط لحاظ بعض الشروط في بعض المقامات صحيحا في محلّه.

قال المحقّق الحائريّ ﷺ إنّ القول بأنّ الشرط هو اللحاظ ومن المعلوم أنّ المتفرّقات في الخارج مجتمعات في الذهن ولا تقدّم ولا تأخّر فيه بينهما مخالف للقواعد فإنّه وإن جعل الشرط هو الطيب لا شيئا آخر لكن جعل تحقّق المشروط بعد لحاظه دون وجوده الخارجيّ والظاهر من الأدلّة ان الحلّيّة والملكيّة لايتحقّقان إلّا بالطيب يعني إلّا بعد وجوده في الخارج كما هو المنساق من نظائره في العرف[٢].

الرابع: ما ذهب إليه صاحب الفصول من أنّ الإجازة المتأخّرة ليس هو الشرط بل الشرط هو وصف التعقّب بالإجازة وهذا الوصف قائم بالعقد وموجود معه.

أورد عليه المحقّق الحائريّ ﷺ بأنّ هذا وإن كان يحصل به التفصّي عن الإشكال إلّا أنّه مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدلّة من أنّ الشرط رضا المالك إذ على هذا ما هو الشرط أعني التعقّب ليس برضا وما هو الرضا أعني الإجازة المتأخّرة ليس

---

(١) ٣١٦/٢ ـ ٣١٣

(٢) كتاب البيع: ٣٥٦/١.

بشرط[(١)].

هذا مضافا إلى ما في جامع المدارك من أنّ التعقّب وإن كان أمرا اعتباريّا لكنّ له واقعيّة وليس مجرّد الفرض ولا إشكال في أنّه متوقّف على لحوق المتأخّر[(٢)].

وممّا ذكر يظهر ما في الوقاية حيث قال إنّ الأثر للصفة الفعليّة الموجودة بالإضافة إلى المعدوم لا للمعدوم حتّى يلزم المحال من كون العدم معطيًا للوجود انتهى[(٣)].

لما عرفت من أنّ الأثر للرضا الخارجيّ هذا مضافا إلى أنّ الصفة الفعليّة متوقّفة على لحوق المتأخّر.

الخامس: ما أفاده السيّد الشهيد الصدر ﷺ من أنّ الشرط بحسب الحقيقة في موارد الشرط المتأخّر ليس متأخّرا بل يكون مقارنا حيث قال والتحقيق إنّ الإشكال نشأ من افتراض أنّ المأمور به هو المقتضيّ للمصلحة المطلوبة كصحّة المزاج مثلا في مثال المريض وإنّ الأمر المتأخّر هو الشرط في تحقّق تلك المصلحة فيقال لو فرض تحقّق المصلحة حين المقتضيّ لزم تأثير المتأخّر في المتقدّم ولو فرض تحقّقها حين الشرط لزم تأثير المقتضي بعد انقضائه وكلاهما محال إلّا أنّ هناك فرضا آخر ينحلّ به الإشكال وهو أنّ ما فرض مقتضيا للمصلحة المطلوبة ليس مقتضيا لذلك بالمباشرة بل ذلك يوجد أثرا معيّنا يكون الحلقة المفقودة بين هذا المأمور به والمصلحة المطلوبة وذلك الأثر يبقى إلى زمان الشرط المتأخّر فبمجموعهما يكتمل أجزاء علّة المصلحة المتوخّاة فتحصل المصلحة.

فشرب الدواء مثلا يولد حرارة معيّنة في الجسم وتلك الحرارة تبقى إلى زمان المشيء أو الامتناع عن الطعام مثلا فتؤثّر في الصحّة المزاجيّة المطلوبة.

---

(١) كتاب البيع لاستاذنا العراقي (رحمه الله تعالى): ٣٢٣/١.
(٢) جامع المدارك: ٩٠/٣.
(٣)/٢٩٥.

وهذا شيء مطّرد في كلّ المقتضيات التي يظهر أثرها بعد انضمام شرط متأخّر يحصل بعد فقدان ذلك المقتضيّ فنعرف عن هذا الطريق وجود حلقة مفقودة هي المقتضيّ للأثر المطلوب لا هذا الذي سمّي بالمقتضيّ بل هذا مجرّد موجد لذلك المقتضيّ والمفروض الفراغ عن إمكانية بقاء الأثر بعد زوال المؤثّر بواسطة حافظات أُخرى لذلك الأثر فإنّه لا إشكال عند احد في بقاء البناء على وضعه الذي بنى عليه بعد فناء البناء ولو بمحافظيّة الجاذبيّة وتماسك أجزاء البناء.

وإنّما الإشكال في المقام من ناحية الشرط المتأخّر فيظهر بهذا البيان أنّ ما هو الشرط بحسب الحقيقة ليس متأخّرا.

وهذا إذا صحّ في الأمور التكوينيّة فليكن الأمر التعبّديّ المولويّ بالصوم مع اشتراط الغسل في الليل من هذا الباب[1].

وفيه أنّ ذلك يوجب خروج المقتضيّ عن كونه مقتضيا ودخوله في المعدّات والعلل المتدرّجة بالنسبة إلى وجود المقتضيّ المقارن مع الشرط المتأخّر.

مع أنّ مثل الصوم هو المقتضيّ المباشر لا مقتضيّ لشيء آخر هو المباشر وأنّ الغسل في الليلة التي بعده شرط للصوم لا شرط لأثره الباقي بعد مضيّ الصوم على أنّ تقارن الشرط مع أثر المقتضيّ يوجب اقتران أثر مجموعها مع وقت اكتمال أجزاء العلّة فلاوجه لتقدّم أثرهما على وقت اكتمال أجزاء العلّة فمثل الإجازة في العقد الفضوليّ لايمكن أن يكشف كشفا حقيقا عن تقدّم النقل والانتقال عند صدور العقد لأنّ بقاء أثر العقد إلى حين الإجازة واكتمال أجزاء العلّة يقتضي اقتران النقل والانتقال مع وقت اكتمال الأجزاء فهذا الوجه أيضا لايصحّح الكشف الحقيقيّ بنحو الشرط المتأخّر.

السادس: إنّه قد يجاب بأنّ الشرط هو الوجود الدهريّ الثابت في سجلّ

---

(١) بحوث في علم الأُصول: ١٨٣/٢.

الكون وبيان ذلك أنّ المتدرّجات في الوجود أعني الزمانيّات لو قطع النظر عن الزمان فهي مجتمعة في وعاء الدهر في عرض واحد ويصحّ على كلّ واحد منها إطلاق إسم الموجود في مقابل المعدوم وحينئذ فكما يمكن أن يكون السابق علّة للاحق أو لاتّصافه بوصف فكذلك يمكن أن يكون اللاحق مؤثّرا في السابق أو في اتّصافه بوصف كتأثير الاجازة المتأخّرة لتحقّق عنوان التعقّب للعقد الفضوليّ فإن تحقّق الإجازة بتحقّق عنوان التعقّب بالإجازة للعقد الفضوليّ وكعنوان قبليّة اليوم الحاضر على الغد فإنّه يتحقّق بالغد الذي لم يجيء بعد ومنها عنوان الأوّليّة فإنّ ثبوها للشيء يتوقّف على وجود الشيء الثاني وهكذا.

وفيه أنّه خروج عن المكالمات العرفيّة إذ الأحكام نازلة بلسان العرف لا باصطلاح الخواصّ هذا مضافا إلى ما أورده المحقّق الحائري ﷺ من أنّ هذا مخالف لما هو المقطوع به من الأدلّة من كون الشرط هو الإجازة الصادرة من المالك من حيث إنّه مالك إذ على هذا تكون الإجازة صادرة عن غير المالك لزوال حيثيّة المالكيّة عن المجيز بسبب العقد.

فإن قلت المالكيّة بلحاظ عالم الدهر موجود مع الإجازة في عرض واحد.

قلت: نعم هما موجودان لكنّ بوجودين متمايزين لا يرتبط أحدهما بالآخر وهذا لا يكفي في تحقّق عنوان الإجازة المضافة إلى المالك.

وبالجملة تحقّق إضافة فعل إلى عنوان ولو في عالم الدهر يتوقّف على خروج هذا الفعل من قوّة ذلك العنوان واختياره فلا يكفي في تحقّق ضرب الأسود مثلا ولو في عالم الدهر الضرب الصادر من الأبيض وإن كان في السابق أسود(١).

فتحصّل أنّ الشرط المتأخّر بمعنى تقدّم أثره على نفسه غير معقول والتوجيهات

---

(١) كتاب البيع لاستاذنا العراقي: ٣٢٥/١.

المذكورة إمّا غير معقولة وإمّا خلاف ظواهر اشتراط الأشياء والقواعد فلايصار إليها بدون قيام قرينة عليها نعم فيما إذا كان اللحاظ والتشخيص شرطاً كمدخليّة الأغراض والغايات فلا كلام فيه لأنّه أجنبيّ عن الشرط المتأخّر لتقارن الشرط فيها إذ الأغراض والغايات بوجودها الذهنيّ وبماهيّتها لها شرطيّة ومدخليّة وهي مقارنة مع فاعليّة الفاعل وبوجودها الخارجيّ مترتّبة ومتأخّرة كما لايخفى.

وهكذا لا كلام فيما إذا استفيد من الأدلّة أنّ لتقدّم زمانيّ شيء على شيء التابع لتقدّم نفس الزمان مدخليّة لأنّ الشرط حينئذ مقارن ولا مدخليّة للمتأخّر بالنسبة إلى التقدّم الحقيقيّ التابع لتقدّم نفس الزمان ولكنّ ذلك التوجيه غير موجّه في جميع موارد الشروط المتأخّرة ولذلك نقول بامتناع الكشف الحقيقيّ في الإجازة المتأخّرة عن العقد الفضوليّ لأنّ الظاهر من أدلّة اشتراط طيب المالك وإجازته في صحّة النقل والانتقال هو وجوده الخارجيّ لا وجوده الذهنيّ ولا تقدّم العقد على الإجازة ولا تعقّب العقد بها وقد مرّ أيضا أنّ القدرة شرط لاتّصاف التكليف بالصحّة والحسن بوجودها الخارجيّ لا بوجودها الذهنيّ والعلم طريق إليه.

وأمّا قياس الأحكام التشريعيّة بالأوامر والأفعال العرفيّة والقول بإمكان الشرط المتأخّر كما نرى لأنّ تلك الموارد كقولهم زر من زارك أو أعط من اعطاك ليس من باب الشرط المتأخّر بل يؤول إلى زر من قصد زيارتك أو أعط من قصد أعطائك وهو مقارن وبالجملة فالشرط المتقدّم بنحو الإعداد والتقريب ممكن ولكنّ الشرط المتأخّر ولو بنحو الإعداد فليس بممكن فلاتغفل.

الخلاصة:

تقسيمات المقدمة:

منها: تقسيمها إلى الداخليّة والخارجيّة

يقع الكلام في أمور:

أحدها: إنّ المقدّمة الداخليّة هي التي تكون أجزاء ومقوّمات للمركّبات كأجزاء الصلاة في المركّبات الاعتباريّة وأجزاء البيت والدار في المركّبات الصناعيّة.

وأنّ المقدّمة الخارجيّة هي التي تكون مغايرة مع المركّبات في الوجود والماهيّة كطيّ الطريق بالنسبة إلى الحجّ مثلا.

ولا إشكال في كون المقدّمة الخارجيّة محلاًّ للنزاع وإنّما الكلام في المقدّمة الداخليّة فإنّه ربما يتوهّم خروجها عن حريم النزاع بتقريب أنّ الأجزاء بالأسر أي مجموعها عين المركّب في الخارج ومعه فلامعنى للتوقّف حتّى يترشّح الوجوب منه إليه والمغايرة الاعتباريّة لاتوجب مغايرة وجود أحدهما لوجود الآخر.

ويمكن أن يقال بمنع خروج المقدّمة الداخليّة عن محلّ النزاع فإنّ المقدّمة هي كلّ واحد واحد من الأجزاء والأفراد والمركّب هو مجموع الأجزاء والأفراد والمركّب ممّا لايتحقّق في الواقع ونفس الأمر إلاّ بتحقّق كلّ واحد واحد من الأجزاء والأفراد في الواقع ونفس الأمر إذ المراد من المركّب هو مايترتّب عليه الغرض كفتح المصر وغيره وهو يتقوّم بوجود المجموع.

وهو منشأ انتزاع عناوين للمجموع كعنوان الفوج أو القوم.

وكلّ واحد واحد من الأفراد والأجزاء منشأ انتزاع المقدّمة ولايتوقّف وجودها على شيء آخر بل يكون وجود كلّ واحد ممّا يتوقّف عليه وجود ذي المقدّمة إذ لايمكن وجود المجموع بدون وجوده وعليه فالكلّ والجزء لهما ملاكان في نفس الأمر ومعه فإذا كانت حقيقة ذي المقدّمة والمقدّمة وملاكها متحقّقة في الواقع ونفس الأمر

فلامجال لأن تكون المقدّمة الداخليّة خارجة عن محلّ النزاع.

ثانيها: إنّ محطّ الإرادة والطلب هو الوجود الذهنيّ بما هو حاك عن الخارج لا الوجود الخارجيّ لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

وعليه فالمطلوب والمراد هو الوجود العنوانيّ الذهنيّ سواء كان بسيطا أو مركّبا.

فإذا لاحظ الآمر عنوانا مركّبا يترتّب الغرض عليه كالفوج المترتّب عليه فتح البلد كان كلّ واحد واحد من أفراد الفوج مندكّاً وفانياً في هذا العنوان ولذلك لم يتعلّق الإرادة عند تصوّر العنوان المركّب إلاّ بنفس العنوان المركّب ودعوة الناس إلى العنوان المذكور دعوة إلى مجموع الأجزاء والآحاد لعينيّة مجموع الأجزاء مع العنوان المذكور.

ولكن عرفت أنّ مجموع الأجزاء ليس مقدّمة للعنوان المذكور بل هو عين المركّب والمقدّمة هو كلّ جزء جزء وكلّ فرد فرد والوجدان شاهد على أنّ الآمر بعد ما رأى أنّ المركّب والمجموع لايتأتّى الاّ بكلّ واحد واحد من الأجزاء والأفراد أراد كلّ مقدّمة لأجل إرادة المركّب ويكفي في تعلّق الإرادة الغيريّة لحاظ كلّ واحد واحد إجمالا بعنوان كونه ممّا يتوقّف عليه العنوان المركّب الواجب فتعلّق الإرادة بها تبعا لإرادة ذيها.

ثالثها: إنّ مركّب الإرادة في الإرادة النفسيّة هو العنوان الذهني الذي يكون مطابقه عين مجموع الأجزاء الذي يترتّب عليه الغرض ومركّب الإرادة في الإرادة الغيريّة هو أيضا عنوان ذهنيّ وهو المقدّمة الحاكية عن حقيقة خارجيّة وهو ما لولاه لما كان المركّب المقصود فاختلف المركّبان والمعتبر في الإرادة الغيريّة هو عنوان المقدميّة ولاحاجة إلى عنوان آخر من العناوين الذاتيّة.

رابعها: إنّه لايلزم من وجوب المقدّمة الداخليّة اجتماع الوجوب النفسيّ والغيريّ في شيء واحد لأنّ الوجوب النفسيّ متعلّق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذي يكون منشأ لانتزاع العنوان المترتّب عليه الغرض كالبيت والدار

والصلوة والحجّ ومن المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجـزاء ومع مغايرة العنوانين والمعنونين فلامجال لتوهّم اجتماع المثلين في شيء واحد بسبب وجوب المقدّمة الداخليّة وبعبارة أخرى معنون عنوان المركّب الاعتباريّ كالصناعيّ هو مجموع الأجزاء الذي يترتّب عليه الغرض ومعنون عنوان المقدّمة هو كلّ جـزء جزء ممّا يتوقّف حصول المركّب عليه فارادة المجموع بما هو المجموع غـير إرادة كـلّ جزء جزء بما هو جزء.

ولاينافي ذلك كون كلّ جزء باعتبار اندكاكه في المجموع موردا للإرادة النفسيّة لأنّه باعتبار وجوده في العنوان الإجماليّ والإرادة الغيريّة باعتبار وجوده التفصيليّ فيكفي الاختلاف بالإجمال والتفصيل في رفع التنافيّ كما يـشهد بـذلك الوجـدان في إجـتماع الإرادتين في المركّبات الصناعيّة فإنّ الباني للبيت والدار له إرادة نفسيّة بـالنسبة إلى بناء البيت والبيت عنوان إجماليّ لمجموع ماله دخل في تحقّق البيت في الخارج ومع ذلك يكون له إرادة بالنسبة إلى كلّ جزء جزء بتبع إرادته لمجموع الأجزاء الموسوم بالبيت فلاتغفل.

خامسها: في ثمرة البحث ولايخفى عليك أنّ مع اتّحاد المركّب مع أجزائه نـوع اتّحاد المجمل مع المفصّل تـرجـع إرادة العـنوان ووجـوبه إلى إرادة مجـموع الأجـزاء المعلومة ووجوبها قضاء للاتّحاد والعينيّة وحيث إنّ الأجزاء المشكوكة لادليل عـلى دخالتها في العنوان كما لادليل على إرادته ووجوبها أمكن جريان البراءة فيها لعـدم تماميّة البيان بالنسبة إليها من دون فرق في ذلك بين القول بوجوب كلّ جزء جزء بنحو الوجوب الغيريّ وبين القول بعدم الوجوب.

إذ العبد محجوج بمقدار ما قامت الحجّة عليه لاأزيد ولا أنقص والحجّة قامت على عنوان المركّب وهكذا قامت على الأجزاء المعلومة لانحلال العنوان بالنسبة إليها وأمّا غيرها من الأجزاء المشكوكة فلم يعلم انحلال العنوان بالنسبة إليها ولم يـتمّ الحـجّة

عليها للشكّ في دخولها في العنوان فتجري البرائة بالنسبة إليها وبعد فرض الاتّحاد لاتكون النسبة بين العنوان والأجزاء نسبة المحقّق إلى المحقّق (بالفتح) حتّى لايكون مجال للبراءة لأنّ الشكّ حينئذ في المحصّل مع العلم بالتكليف بالمحصل (بالفتح) وهو مقتض للاحتياط. نعم إذا كان بيان المحصّل (بالكسر) وظيفة الشارع فتجري البراءة فيه أيضا.

بل عنوان المركّب في المقام عين الأجزاء ومتّحد معها لامتحصّلاً منها.

وعليه فلا وقع لما قيل من أنّ ثمرة القول بالوجوب الغيريّ للأجزاء هو الاشتغال في مسألة الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيّين وذلك لوجود العلم الإجماليّ بالتكليف وعدم صلاحيّة العلم التفصيليّ بمطلق وجوب الأقلّ من الغيريّ والنفسيّ للانحلال لتولّده من العلم الإجماليّ السابق عليه وتحقّق التنجّز في الرتبة السابقة.

وذلك لما عرفت أنّ مع الاتّحاد لامغايرة إلّا بالإجمال والتفصيل وعدم المغايرة يقتضي الانحلال كما لايخفى.

تبصرة

ولايذهب عليك أنّ أجزاء المركّب مطلقا سواء كان اعتباريّا أو خارجيّا من المقدّمات الداخليّة فإنّها داخلة في حقيقة المركّب.

ثمّ إنّ التقيّد بطهارة البدن أو باستقبال القبلة أو بالطهارة عن الحدث كالأجزاء من المقدّمات الداخليّة وهذه التقيّدات تكشف عن كون الصلاة هي الصلاة المتقيّدة بتلك الشرائط وليست مطلقة.

نعم نفس الشرائط والقيود ليست من المقدّمات الداخليّة بل هي خارجة عن حقيقة المأمور به المركّب كما لايخفى.

لوجود الملاك في المقدّمات الخارجيّة في الشرائط والقيود وهو المغايرة في الوجود

لتغاير وجود الطهارة مع التقيّد بها كتغاير الحجّ مع طيّ المسافة.

ثمّ إنّ المقدّمات الخارجيّة هي التي يتوقّف عليها وجود المأمور به في الخارج كتوقّف الحجّ على طيّ المسافة ولافرق فيها بين أن تكون من العلل أو الأسباب أو نفس الشروط أو المعدّات فإنّ كلّها ممّا يتوقّف وجود المأمور به عليها ودعوى أنّ الأمر والطلب بالنسبة إلى المسببات التوليديّة لامجال له لعدم كونها مقدورة.

فاللازم هو رجوع الأمر إلى الأسباب التي تكون مقدورة مندفعة بأنّ ملاك صحّة تعلّق الأمر والطلب هو المقدوريّة ولا إشكال في كون المسبّب مقدور بالقدرة على سببه وملاك صحّة الأمر عند العقلاء هو كون الشيء مقدورا ولو مع الواسطة فتدبّر جيّداً.

ومنها: تقسيمها إلى: العقليّة والشرعيّة والعاديّة.

والتوقّف بالفعل في جميع الأنحاء المذكورة عقليّ وإن كانت علّة التوقّف فيها مختلفة لأنّ العلّة في الأولى هو التكوين كتوقّف المعلول على وجود العلّة إذ لايمكن المعلول بدون العلّة والعلّة في الثانية هو الحكم الشرعيّ بدخالة شيء في مطلوبه ومراده ولذلك سمّيت بالشرعيّة ولكنّ بعد الجعل والحكم الشرعيّ يكون المطلوب مقيّدا ومشروطا به ومع كون المطلوب مشروطا يكون التوقّف عقليّا بالفعل أيضا لعدم النيل إلى المطلوب الشرعيّ بدون المقدّمة.

والعلّة في الثالثة عادية من جهة إمكان النيل إلى ذيها من طريق آخر ولكن مع عدم وجود طريق آخر وتوقّف النيل إلى ذي المقدّمة إلى الطريق الموجود يتوقّف المطلوب على الموجود من الطريق كالصعود على السطح فإنّه متوقّف على نصب السلّم ونحوه ولكنّه من جهة عدم التمكّن عادة من الطيران الممكن عقلا وإلاّ فلايتوقّف على خصوصه وبهذا الاعتبار سمّيت بالعادية ولكنّ التوقّف على نصب السلّم ونحوه عقليّ أيضا ما لم يتمكّن من طريق آخر ضرورة استحالة الصعود بدون مثل نصب السلّم

عقلا لمن لم يتمكّن من الطيران فعلا وإن كان الطيران ممكنا ذاتا.

وحيث إنّ البحث في جميع الأنحاء المذكورة يكون في التوقّف الفعليّ فالبحث عقليّ لعدم إمكان النيل إلى ذي المقدّمة بدونها عقلا بالفعل من دون فرق بين أن يكون التوقّف المذكور من جهة التكوين أو من جهة التشريع أو من جهة العادة.

ومنها تقسيمها إلى: مقدّمة الوجود ومقدّمة الصحّة ومقدّمة الوجوب ومقدّمة العلم.

ولا يخفى عليك إمكان إرجاع مقدّمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود بناءً على إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف كما هو المختار لأنّ قصد القربة حينئذ يكون من مقدّمات وجود الواجب إذ فقد شرط الصحيح أو وجود المانع يمنع عن وجود الواجب الصحيح المطلوب وعليه فما يوجب فقد الصحّة يوجب فقد الوجود أيضا.

وأمّا إذا قلنا بعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف لا بأمر واحد ولا بأمر متعدد بل هو ممّا يعتبر عقلا فقصد القربة لا يكون مقدّمة لوجود الواجب بل هو مقدّمة لتحقّق المسقط للإعادة والقضاء ومعه يصحّ التقابل بين مقدّمة الوجود وبين مقدّمة الصحّة.

ثمّ اعلم أنّ مقدّمة الوجوب خارجة عن محطّة الكلمات ولا حاجة إلى البحث عنها إذ الكلام في وجود الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ومقدّماته يكون بعد الفراغ عن ثبوت الوجوب لذي المقدّمة.

وأمّا المقدّمات العلميّة فيمكن تصوّرها في مثل تعلّم الأحكام الشرعيّة لأنّ مع ترك التعلّم يفوّت الأحكام الواقعيّة وعليه فيكون وجود التعلّم من مقدّمات وجوب الواجبات الواقعيّة.

هذا مضافا إلى أنّه لو قلنا بوجوب قصد الوجه أو التميز تفصيلا لزم تعلّم الأحكام بالتفصيل بناء على ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ومقدّماته لأنّ التعلّم يكون

حينئذ من مقدّمات وجود الواجب فتأمّل.

ومنها: تقسيمها إلى: المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة بالنسبة إلى وجود ذي المقدّمة.

والأولى كأجزاء كلّ عقد عدى الجزء الأخير والثانية كالقيود المقارنة للواجب كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة والثالثة كأغسال الليليّة اللاحقة المعتبرة عند بعض في صحّة صوم المستحاضة في اليوم السابق أو الإجازة المتأخّرة عن العقد الفضوليّ المعتبرة في صحّة العقد السابق بناء على الكشف.

ولا كلام في المقارنة وإنّما الكلام في غيرها فإنّه قد أورد عليه بأنّ المقدّمة من أجزاء العلّة والمسلّم في أحكام العلّة هو لزوم تقارنها زمانا بجميع أجزائها مع المعلول وتقدّمها بالطبع عليه بحيث يصحّ تخلّل الفاء بأن يقال وجدت العلّة فوجد المعلول.

وهذا الأمر مفقود في المقدّمة المتأخّرة والمقدّمة المتصرّمة.

وعليه فانخرام القاعدة العقليّة في المتقدّمة أو المتأخّرة يوجب حصر المقدّمة المبحوثة عنها في المقدّمات المقارنة.

وأجبت عن ذلك بأمور:

الأوّل: إنّ المعتبر فيهما هو اشتراط لحاظهما لا اشتراط المتأخّر أو المتقدّم وهو مقارن فلايلزم الانخرام.

ويرد ذلك بأنّ المعتبر هو الوجود الخارجيّ في مثل القدرة على الامتثال في صحّة التكليف أو مثل الإجازة المتأخّرة في صحّة العقد السابق لا لحاظها فالإشكال باق على حاله لعدم معقوليّة دخالة أمر متأخّر في ثبوت أمر متقدّم ورجوع الأمر إلى اللحاظ في بعض الموارد لايرفع الإشكال في سائر الموارد.

ودعوى أنّ موضوع الحكم الوضعيّ والمكلّف به هو ما يكون متقدّما أو متأخّرا بحسب الواقع على حادث خاصّ فالعقد الذي هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدما واقعيّا موضوع للنقل ولايكون مقدّما عليها بواقع التقدّم التبعيّ إلاّ أن تكون

الإجازة متحققة في ظرفها كما أنّ تقدّم الحوادث اليوميّة إنّما يكون على الحوادث الآتية لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافة.

وموضوع الصحّة في صوم المستحاضة ما يكون متقدّما تقدّما واقعيّا تبعا للزمان على أغسال الليليّة الآتية والتقدّم الواقعيّ عليها لا يمكن إلاّ مع وقوعها في ظرفها ومع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّما على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذي لم يحدث والموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ.

والحاصل أنّ الموضوع هو التقدّم الحقيقيّ وهو حاصل تبعاً للزمان لا من ناحية المتأخّر وإنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر.

مندفعة أيضا بأنّ مرجع ذلك إلى أنّ المراد من الشرائط المتأخّرة هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلّف به الواقعيّ ولا تأثير لها بنفسها فمثل الأغسال المأتيّ بها في الليلة الآتية بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بل هي كواشف عن كون المؤثّر هو تقدّم الصوم على الأغسال وهذا يوجب سقوط الشرائط عن الشرطيّة كما لا يخفى.

الثاني: إنّ جميع الأسباب والشرائط الشرعيّة معدّات لا العلل الإيجاديّة حتّى يلزم من تأثيرها قبلا أو بعدا انخرام القاعدة.

ويردّ ذلك أوّلا: أنّ الأسباب والشرائط الشرعيّة على أنحاء منها هي التي تكون مؤثّرة في فاعليّة الفاعل أو قابليّة القابل واللازم فيها أن لا تنفكّ عن زمان التأثير إذ ما كان من الشرائط شرطا للتأثير كان حاله حال ذات المؤثّر وما كان شرطا لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ.

وثانياً: إنّ دعوى المعدّيّة في المقدّمات تامّة بالنسبة إلى الشرائط المتقدّمة وأمّا المتأخّرة فهي معدومة فلا مجال لعلّية المعدوم ولو بنحو الإعداد بالنسبة إلى المتقدّم.

الثالث: إنّ الأحكام الشرعيّة بشتّى أنواعها أمور اعتباريّة ولا واقع موضوعيّ

لها ما عدى اعتبار من بيده الاعتبار ولا صلة لها بالموجودات المتأصّلة الخارجيّة أبدا حتّى تكون محكومة بحكمها.

ويردّ ذلك أنّ ذلك يلزم خلوّ جميع الشرائط والأسباب الشرعيّة عن مطلق التأثير وهو ممّا يخالفه الارتكاز.

الرابع: إنّ الشرط هو وصف التعقّب وهو قائم بالعقد وموجود معه لا المتأخّر كالإجازة بالنسبة إلى العقد الفضوليّ.

ويرد ذلك أنّ هذا مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدلّة من أنّ الشرط هو رضى المالك اذ على هذا ما هو الشرط وهو التعقّب ليس برضى المالك وما هو الرضا ليس بشرط كما لايخفى.

الخامس: إنّ ما فرض مقتضيا ليس كذلك بالمباشرة بل يوجد أثرا معيّنا وهو يبق إلى زمان الشرط المتأخّر فبمجموعهما يكتمل أجزاء العلّة فلايكون الشرط متأخّرا حينئذ بل هو مقارن مع الأثر الباقي وهو المقتضيّ.

ويرد ذلك أنّه يوجب خروج المقتضيّ عن كونه مقتضيا ودخوله في المعدّات والعلل المتدرّجة بالنسبة إلى وجود المقتضيّ المقارن مع الشرط المتأخّر.

هذا مضافا إلى أنّ لازمه هو أنّ النقل والانتقال في العقد الفضوليّ المتعقّب بالإجازة حصل عند اكتمال الأجزاء من بقاء أثر العقد وحصول الإجازة لاحين العقد. وهو لايصحّح الكشف الحقيقيّ بنحو الشرط المتأخّر وهو كما ترى.

فتحصّل أنّ الشرط المتأخّر لاتأثير له في المتقدّم ولو بنحو الإعداد ولكنّ الشرط المتقدّم يجوز تأثيره بنحو الأعداد في المتأخّر بنحو العلّية فإنّه غير معقول.

وممّا ذكر يظهر أنّ البحث في المقدّمات يكون في المقدّمات المقارنة لا المتقدّمة والمتأخّرة إذ المقدّمة من أجزاء العلّة والمسلّم في أحكام العلّة هو لزوم تقارنها زماناً بجميع أجزائها مع المعلول وهذا الأمر مفقود في المتقدّمة والمتأخّرة ولذا لزم توجيه ما

ورد في ذلك.

مثلاً ما ورد في المتقدّمة فليحمل على الإعداد كما أنّ ما ورد في المتأخّرة فليحمل على كون لحاظه شرطا أو على كونه من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلّف به الواقعيّ ولا تأثير له بنفسه.

فمثل الأغسال المأتيّ بها في الليلة الآتية بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بنفسها بل هي كواشف عن كون المؤثّر هو تقدّم الصوم على الأغسال.

المقام الثامن: في تقسيمات الواجب

منها تقسيمه إلى: المطلق والمشروط.

يقع الكلام في مواضع:

الموضع الأوّل: في تعريفهما:

والمحكيّ عن جماعة منهم التفتازانيّ والمحقّق الشريف أنّ المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف وجوده والمشروط ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده.

أُورد عليه في هداية المسترشدين بأنّ المشروط قد يتوقّف وجوبه على ما لا يتوقّف عليه الوجود فيلزمه خروجه من المشروط واندراجه في المطلق فينتقض به حدّ المشروط جمعا والمطلق منعا[1].

وذلك لأنّ تعريف المشروط بما ذكر لا يشمل مثل قولهم إذا دخل الأمير البلد فصلّ ركعتين فإنّ دخول الأمير الذي يتوقّف الوجوب عليه ليس ممّا يتوقّف عليه وجود الصلاة وأيضا بناء على القول بصحّة عبادات الصبيّ المميّز يتوقّف وجوب الصلاة في مثله على البلوغ وليس البلوغ ممّا يتوقّف عليه وجود الصلاة لتمكّنه منها قبل البلوغ

(١) هداية المسترشدين:/١٩٢.

ومحكوميّتها بالصحّة مع مراعاة شرائطها.

والمحكيّ عن الشيخ الأعظم ﷺ أنّ الواجب المطلق ما لايتوقّف وجوبه على شيء والمشروط ما كان وجوبه موقوفا على شيء ثمّ أورد.

عليه بنفسه بأنّ لازم ذلك أن لايكون للواجب المطلق مصداق إذ لا أقلّ من الاشتراط بالأمور العامّة (من العقل والبلوغ والقدرة) ثمّ أجاب عنه بأنّه لاضير في ذلك بعدما عرفت من أنّه الملائم لما هو المعهود من لفظيّ الإطلاق والتقييد في غير المقام وعدم ثبوت وضع جديد له منهم في المقام ثمّ تنازل من ذلك وقال وإن كان ولابدّ فالأقرب هو ما عرفه العميديّ[١].

والمحكى عن العميديّ في شرح التهذيب أنّ المطلق هو ما لايتوقّف وجوبه على أمر زايد على الأمور المعتبرة في التكليف من العقل والعلم والبلوغ والقدرة وأنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا ولعلّ إخراج الأمور العامّة للانصراف أو المحذور المذكور في كلام الشيخ بأنّ لازم ملاحظة الأمور العامّة في الإطلاق هو عدم وجود مصداق للمطلق وكيف كان فالإطلاق والاشتراط حينئذ بناء على تعريف العميديّ متقابلان بتقابل العدم والملكة وإليه ذهب في الدرر حيث قال في انقسام الواجب إلى مطلق ومشروط بأنّ الأوّل عبارة عمّا لايتوقّف وجوبه على شيء والثاني ما يقابله[٢].

بناء على انصراف التعريف عن مثل الشرائط العامّة.

وعرّفها في هداية المسترشدين بأنّهما وصفان إضافيان بالنسبة إلى خصوص كلّ مقدّمة، فإن توقّف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبة إليها وإلّا كان مشروطا لوضوح أنّه لاواجب يكون مطلقا بالنسبة إلى جميع مقدّماته ولا

(١) التقريرات للشيخ:/٤٢.

(٢) الدرر:/١٠٣.

مشروطا بالنسبة إلى جميعها وأوضحه بقوله أيضا أنّ الواجب باعتبار ما يتوقّف عليه في الجملة قسمان:

أحدهما: أن يتوقّف وجوده عليه من غير أن يتوقّف عليه وجوبه كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة وثانيهما:

أن يتوقّف وجوبه عليه سواء توقّف عليه وجوده كالعقل بالنسبة إلى العبادات الشرعيّة أو لم يتوقّف عليه كالبلوغ بالنسبة إليها بناء على القول بصحّة عبادات الصبيّ[1].

وتبعه صاحب الكفاية حيث قال إنّ الظاهر أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيّان لاحقيقيّان وإلّا لم يكد يوجد واجب مطلق ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور لا أقلّ من الشرائط العامّة كالبلوغ والعقل فالحريّ أن يقال إنّ الواجب مع كلّ شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه وإلّا فمشروط كذلك وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس[2].

ولكنّه ليس معناً عرفيّا للمطلق والمشروط لما افاده الشيخ الأعظم ﷺ من أنّ المطلق عرفا هو ما لايتوقّف وجوبه على شيء والمشروط ما كان وجوبه موقوفا على شيء ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا دليل على اعتبار الإضافة في معنى المطلق والعجب من صاحب الكفاية أنّه مع ذلك قال ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط بل يطلق كلّ منهما بماله من معناه العرفيّ.

وعليه فالأولى هو ما ذهب اليه العميديّ من أنّ المطلق هو ما لايتوقّف وجوبه على أمر زايد على الأمور المعتبرة في التكليف من العقل والعلم والبلوغ والقدرة وأنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا فإنّ المطلق بناء على هذا

---

(١) هداية المسترشدين: ١٩٢/.

(٢) ١٥١/١.

التعريف يقابل المشروط تقابل العدم والملكة وهو يساعد معناه العرفيّ فإنّه بعد استثناء الشرائط العامّة مطلق من جميع الجهات وهو أقرب إلى معناه العرفيّ فتدبّر جيّداً.

ثمّ أنّ ظاهر التعاريف المذكورة أنّهم بصدد شرح الحقيقة لا شرح الإسم وهل يمكن لمثل الشيخ وغيره من الفحول أن استشكلوا على تعريف الآخرين بعدم الاطّراد أو الانعكاس مع كون التعاريف مبنيّة على شرح الإسم ولقد أفاد وأجاد في نهاية النهاية حيث قال لايخفى على من راجع تعريفاتهم واعتبارهم للقيود والحيثيّات أنّهم بصدد شرح الحقيقة دون شرح الإسم وكيف يسوغ حمل تعريف من أشكل على تعريف من تقدّم عليه بعدم الاطّراد والانعكاس ثمّ عرّف هو بما يسلّم في نظره عن الإشكال على شرح الإسم(١).

الموضع الثاني: في أنّ الشرط في مثل قولنا إن جائك زيد فأكرمه هل يرجع إلى نفس الوجوب أو إلى الواجب؟

ذهب الشيخ ﷺ إلى الثاني بدعوى امتناع كون الشرط من قيود الهيئة حقيقة من جهة أنّ معنى الهيئة من المعاني الحرفيّة الجزئيّة فلا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلّق بالفعل المنشأ بالهيئة حتّى يصحّ القول بتقييده بشرط ونحوه فإذا لم يكن للفرد سعة وإطلاق فكلّما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو راجع في الحقيقة إلى نفس المادّة وإن كانت قضيّة القواعد العربيّة هو كونه من قيود الهيئة لأنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت فإذا لم يمكن تقييد الجزئيّ والفرد فلامحالة يرجع التقيّد إلى غيره وعليه فمقتضى التقيّد هو أنّ الإكرام على تقدير المجيء يكون متعلّقاً للوجوب لا أنّ الوجوب وطلب الإكرام معلّق على المجيء.

---

(١) ١٣٨/١.

هذا مضافا إلى حكم الوجدان بأنّ الإنسان إذا تصوّر شيئاً والتفت إليه فأمّا أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق لا كلام على الثاني وعلى الأوّل فأمّا أن يصدق بفائدته على جميع تقاديره أو على بعضها وعلى كلا التقديرين يحصل الطلب بمعنى الشوق المؤكّد بعد حصول الميل الحاصل بعد التصديق من دون حالة انتظاريّة ولا يكون التقدير المذكور من تقادير الطلب بل من تقادير الفعل المطلوب.

فالطلب موجود في جميع التقادير سواء كان المطلوب مطلقا أو مقيّدا وعليه فلا تقيّد في الطلب بحسب الوجدان بل المقيّد هو المطلوب انتهى محصّل مراده.

ولا يخفى عليك أنّ الطلب والإرادة وإن كانا مطلقين ولكنّ ذلك ليس من جهة عدم إمكان التقييد لأنّ تقييد الفرد في حال تحقّقه لا مانع منه فيصحّ رجوع القيد إلى الهيئة التي تكون من المعاني الحرفيّة وإنّما ذلك من جهة حكم الوجدان بالتقريب المذكور.

وتبعه في الوقاية حيث قال إنّ المعنى المستفاد من الهيئة والمنشأ بها متحقّق فعلا من دون ابتنائه على شيء ولكنّ المتوقّف تأثيره في المكلّف.

وبيانه أنّ الآمر قد يلاحظ القيد معدوما ويطلبه مع المقيّد كما في قوله صلّ مع الطهارة وقد يلاحظ القيد موجودا وبعد فرض وجوده ينقدح في نفسه الطّلب فيطلب مقيّدا مفروضا وجود قيده فيكون الطلب متحقّقا بنفس الإنشاء ولكنّ تأثيره في المكلّف بمعنى انبعاثه نحو الفعل والتزامه به يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض لأنّ الطلب في نفس الآمر تحقّق على فرض وجوده فلابدّ أن يؤثّر فيه بعد وجوده ليطابق الخارج ما كان في نفس الآمر فكما أنّه لو طلب مقيّدا بقيد موجود واقعا ما كان يؤثّر على فرض عدمه في الخارج فكذلك لا يؤثّر على فرض عدم ما كان في الذهن متعلّقة للطلب فتأمّل فيه جيّدا تجده واضحا[1].

---

(١) الوقاية: ٢١٨/.

وعليه فالوجوب فعليّ وإنّما فاعليّته وتأثيره في المكلّف موقوف على الشرط ولذلك قال في الدرر:

إنّ المعنى المستفاد من الهيئة لم يلاحظ فيه الإطلاق في الوجوب المطلق والاشتراط في الوجوب المشروط ولكنّ القيد المأتيّ به في القضيّة تارة يعتبر على نحو يتوقّف تأثير الطلب على وجوده في الخارج ويقال لهذا الطلب الطلب المشروط بمعنى أنّ تأثيره في المكلّف موقوف على شيء وأُخرى يعتبر على نحو يقتضي الطلب إيجاده ويقال لهذا الطلب المتعلّق بذلك المقيّد الطلب المطلق أي لايبتني تأثيره في المكلّف على وجود شيء.

وتوضيح ذلك أنّ الطالب قد يلاحظ الفعل المقيّد ويطلبه أي يطلب المجموع وهذا الطلب يقتضي إيجاد القيد إن لم يكن موجودا كما في قوله صلّ مع الطهارة وقد يلاحظ القيد موجودا في الخارج أي يفرض في الذهن وجوده في الخارج ثمّ بعد فرض وجوده في الخارج ينقدح في نفسه الطلب فيطلب المقيّد بذلك القيد المفروض وجوده فهذا الطلب المتعلّق بمثل هذا المقيّد المفروض وجود قيده وإن كان متحقّقاً فعلاً بنفس الإنشاء لكنّ تأثيره في المكلّف يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقة.

ووجهه أنّ هذا الطلب إنّما تحقّق مبنيّا على فرض وجود الشي وهذا الفرض في لحاظ الفارض حاك عن حقيقة وجود ذلك الشيء فكأنّه طلب بعد حقيقة وجوده فكما أنّه لو طلب بعد وجود ذلك الشيء المفروض وجوده حقيقة لم يؤثّر الطلب في المكلّف إلّا بعد وجود ذلك الشيء واقعا لعدم الطلب قبله كذلك لو طلب بعد فرض وجوده لم يؤثّر إلّا بعد وجوده الخارجيّ وإن كان الطلب الإنشائيّ محقّقا قبله أيضا فهذا الطلب

يقع على نحو يشترط تأثيره في المكلّف على شيء في الخارج فتدّبر جيّداً[١].

أورد المحقق الإصفهاني ﷺ على ذلك بأنّ الاشتراط والإناطة وإن كان إلى الآخر للبعث الحقيقيّ بوجود الشرط عنوان لاستحالة إناطة ما سنخ وجوده اعتباريّ بأمر خارج عن أفق الاعتبار وكيف يعقل أن يكون للبعث الإنشائيّ بداعي البعث الحقيقيّ اقتران بمجيئ زيد خارجا حتّى يكون مشروطا به مع أنّ الشرط إمّا مصحح فاعليّة الفاعل أو متمّم قابليّة القابل فهو من شؤن الفاعل أو القابل.

فالإنشاء بداعي جعل الداعي إنّما يكون مقترنا بوجود الشرط عنوانا في أفق الاعتبار لا بوجوده خارجا.

لكنّه حيث إنّ الشرط لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنون فلامحالة مالم ينطبق على مطابقه لايكون لما أنيط به فعليّة كما في العنوان المأخوذ في المكلّف فإنّ الحكم وإن كان متعلّقا به بعنوانه لا بمعنونه لقيام الحكم بالحاكم لا بالمحكوم لكنّه ما لم يصل العنوان إلى حدّ ينطبق على معنونه فعلا لايكون للحكم فعليّة وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّ فعليّة الحكم مساوقة لفاعليّته فتوّهم أنّه لوجوده الفعليّ مقام ولتأثيره مقام آخر باطل[٢].

وفيه أنّ بعد حصول التصديق النفسانيّ بمصلحة الفعل المقيّد بتقدير غير حاصل صلاحا تامّا غير مزاحم لاتخلو النفس عن الإرادة ولاتتوقّف انقداح الإرادة في النفس على حصول ذلك التقدير بل عند حصول هذا التصديق في الفرض المزبور لا محالةّ تنقدح الإرادة من غير حالة منتظرة فالإرادة فعليّة وإن كان باعثيّتها موقوفة على تحقّق المعنون خارجا والعنوان وإن لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنون ولكنّ تعلّق الإرادة به لايتوقّف على وجود المعنون خارجا بل فنائه الذهنيّ في المعنون

---

(١) الدرر: ج١ ص١٦٩.
(٢) التعقلية: ج١ ص٢٩١.

الذهني كاف في انقداح الإرادة كقولنا للخادم إذهب إلى بيت فلان وقل له ايت فلانا وإن لم يأت فخذه وجئني به.

ومن المعلوم أنّ الأمر بالأخذ والإتيان به عند امتناعه عن الإتيان فعليّ وليس مفاد الكلام أنّه إن امتنع فأنا أخبرك وقتئذ أنّي أردت وأوجدت البعث إلى الإتيان به في ذلك الحين بل البعث متحقّق عند فرض امتناعه عن المجيء بالنسبة إلى أخذه والإتيان به ولكنّه مع ذلك لا أثر له إلّا عند وقوع الامتناع.

لايقال إنّ الإرادة التكوينيّة علّة تامّة للحركة نحو المراد فمع عدم تحقّق المفروض لايعقل انقداحها في النفس والإرادة التشريعيّة وإن كانت بنفسها علّة ناقصة إلّا أنّها لابدّ من أن تكون بحيث إذا أنقاد المأمور لما أمر به كانت علّة تامّة للمراد.

نعم الشوق المطلق يمكن تعلّقه بأمر على تقدير لكنّه ليس من الإرادة في شيء بل التقدير بالدقّة تقدير المراد لاتقدير الإرادة وإلّا لما وجد الشوق المنوط به لأنّ تقيّد شيء بشيء ليس جزافا ومجيء زيد لو كان له دخل لكان في مصلحة المراد أو في مصلحة فعل المريد وهو الإيجاب.

وأمّا الإرادة والشوق فليسا من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد بل صفات نفسانيّة تنقدح في النفس عقيب الداعي فلايعقل إناطتها جعلا بشيء.

ومنه تبيّن حال البعث الحقيقيّ فإنّه الإنشاء بداعي جعل الداعي بحيث لو مكن المكلّف من نفسه كان علّة تامّة للانبعاث.

نعم الإنشاء بداعي جعل الداعي مرتّبا على مجيء زيد معقول فأنّه في الحقيقة ليس داعياً وباعثا فعلا بل عند مجيء زيد يصف بحقيقة الباعثيّة وبملاحظة هذا الإنشاء كلّما فرض مجيء زيد يفرض مصداقيّة البعث الإنشائيّ للبعث الحقيقيّ وكلّما تحقّق مجيء

زيد صار الإنشاء معنونا بعنوان البعث تحقيقا[١].

لأنّا نقول إنّ تصديق النفس لمصلحة الفعل مع فرض وجود القيد معقول فإذا تحقق هذا التصديق قبل وجود القيد مع فرض وجوده صحّ انقداح إرادة النفس لذلك وحيث إنّ الإرادة متعلّقة بفرض وجوده لاتكون مؤثّرة في الامتثال قبل وجوده خارجا فلاوجه لتوّهم لزوم الامتثال قبل وجود القيد بل التأثير منوط بوجود القيد في الخارج وانقياد المأمور للإطاعة فصارت الإرادة عندئذ علّة تامّة لتحريك عضلات المأمور نحو العمل فالإرادة والبعث من ناحية المولى موجودة بالفعل وإنّما الباعثيّة والفاعليّة متأخّرة.

وبالجملة كما أفاد أستاذنا المحقق الداماد ﷺ إنّا نجد بالوجدان أنّ الإرادة بالنسبة إلى المشروط والمقيّد موجودة في النفس قبل تحقّق الشرط والقيد بحيث لو لم يتمكّن المريد من الآمر ولكن علم المكلّف أنّه مريد للمشروط والمقيّد يجب امتثاله ولازمه وجوب تحصيل مقدّمات المشروط والمقيّد فيما إذا لم يتمكّن المكلّف من تحصيلها وقت حصول الشرط والقيد وليس ذلك إلّا لتحقّق الإرادة قبل تحقّق الشرط. والإنشاء الحقيقيّ تابع لحقيقة الإرادة النفسانيّة فإذا كانت الإرادة النفسانيّة قبل تحقّق الشرط والقيد موجودة في النفس وكان القيد قيدا للمادّة دون الإرادة كان إنشاء الوجوب كذلك فالإرادة والوجوب فعليّة ولاتعليق ولاتقييد فيها.

وعليه فلافرق بين قوله صلّ مع الطهارة وقوله إذا كنت طاهرا فصلّ من جهة فعليّة الإرادة وإنشاء الوجوب وإنّما الإختلاف في أنّ القيد لازم التحصيل في الأوّل دون الثاني.

ثمّ لايخفى عليك أنّ ما يحكم به الوجدان من رجوع الشروط الى المادّة إنّما هو فيما إذالم

---

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٢٩٢.

يمتنع ذلك كالأمثلة المذكورة.

وأمّا إذا امتنع ذلك كما في قول الطبيب إن مرضت فاشرب المسهل فالمتّبع هو القواعد العربيّة لأنّ شرب المسهل لدفع المرض ولا يعقل أن يكون المرض دخيلا في مصلحة شرب المسهل بنحو الموضوعيّة بحيث يرجع القيد إلى المادّة فالشرط لامحالة راجع إلى الهيئة لما عرفت من إمكان تقييدها أو يصير عنوانا للمأمور مثل أن يقال المريض يجب عليه شرب المسهل أو المستطيع يجب عليه الحجّ.

وهكذا لايحكم الوجدان برجوع الشروط إلى المادّة إذا كانت مطلوبيّة المادّة مطلقة بل يرجع الشروط حينئذ إلى الهيئة أو يصير عنوانا للمأمور مثلا قول المولى لعبده إذا قدرت على نجاة ابني من الغرق فأنقذه يرجع إلى تقييد الهيئة وطلب الإنقاذ أو يرجع إلى أنّ المخاطب هو القادر على الإنقاذ كأن يقال القادر على نجاة ابني يجب عليه إنقاذه إذ لا معنى لرجوع التقيّد إلى الإنقاذ فإنّ مصلحة الإنقاذ مطلقة ولا تصلح للتقيّد كما لايخفى وممّا يذكر يظهر حكم ما إذا كان الشيء مطلوبا مطلقا وانّما يمنع الآمر من الأمر مانع كالتقيّة أو عدم قبول المخاطبين فالقيد في مثله أيضا راجع إلى الهيئة وغير المادّة.

ولكنّ خروج الموارد المذكورة لاينافي حكم الوجدان برجوع القيود إلى المادّة فيما إذا امكن ولم يكن مانع من الآمر فلاوجه لجعل هذه الموارد علامة لرجوع القيود إلى الهيئة في جميع الموارد كما يظهر من صاحب الكفاية.

فتحصّل ممّا مرّ أنّ الشروط راجعة إلى المادّة فيما إذا أمكن ذلك ولم يكن مانع ووجهه هو حكم الوجدان وهذا الحكم لايتوقّف على استحالة رجوعها إلى الهيئة لما عرفت من إمكان تقييد الهيئة من أوّل الأمر ولاينافي ذلك الحكم ما يظهر من القواعد العربيّة من رجوع الشروط إلى الهيئة فإنّ الألفاظ بعد حاكميّة الوجدان منصرفة إلى ما يحكم به الوجدان فتدّبر جيّداً.

وليس المدّعى أنّ الإرادة نفس الحكم حتّى يقال إنّ ذلك خلاف الضرورة بل المدّعى

هو أنّ الحكم هو البعث الناشئ عن الإرادة انفسانيّة الجديّة. ومن المعلوم أنّ البعث تابع للإرادة النفسانيّة فإذا كانت الإرادة فعليّة فالبعث أيضا فعليّ وإن كان تأثير البعث متوقّفا على وجود القيد خارجا وفعليّة البعث في فرض وجود القيد خارجا لايكون نتيجتها هو التأثير بالفعل بل نتيجتها هو التأثير عند وجود القيد خارجا فلاتغفل.

الموضع الثالث: في عموميّة النزاع:

اعني وجوب المقدّمة لكلّ الوجوبين أو اختصاصه بمقدّمة الواجب المطلق دون الواجب المشروط.

قال في الفصول: وأعلم أنّ الكلام في مقدّمات الواجب المشروط كالكلام في مقدّمات الواجب المطلق فيجب مقدّماته بالوجوب الشرطيّ حيث يجب مقدّمات الواجب المطلق بالوجوب المطلق. نعم يستثنى منها المقدّمة التي هي شرط الوجوب من حيث نفسه أو تقديره فإنّها لاتجب بالوجوب الشرطيّ من حيث كونها مقدّمة للواجب المشروط وإلّا لزم وجوب الشيء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده وهو محال.

ولقد أفاد وأجاد خلافا لجماعة من الأصوليّين حيث ذهبوا إلى اعتبار الإطلاق في عنوان الواجب وكان مقصودهم التعريض على من لم يعتبره ولم يخصّص الواجب بالواجب المطلق بأنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها وحيث لم يتعلّق الوجوب إلى ذيها لايعقل وجوبها وقد تبع الشيخ الأعظم لما أفاده صاحب الفصول وأورد على من خصّص النزاع بمقدّمة الواجب المطلق بأنّ النزاع يرجع إلى ثبوت الملازمة العقليّة بين وجوب شيء وبين مقدّماته ولايفرق في ذلك أنحاء الوجوب على تقدير أن يكون الطّلب المتعلّق بشيء على نحو الإطلاق مغايرا له على نحو الاشتراط فكلّما ثبت الوجوب على أيّ نحو كان يمكن النزاع في وجوب مقدّمات المتّصف بذلك الوجوب

فإنّه لايراد من إثبات الوجوب لمقدّمة المشروط إثبات الوجوب المطلق لها فكما أنّ وجوب نفس الواجب مشروط بالمقدّمة الوجوبيّة كذا وجوب مقدّمته بمعنى تنجّزه وفعليّته على وجه لم يكن للمكلّف بدّ من فعله مشروطاً بذلك الشرط ثمّ أجاب عن تعليله بأنّ ما ذكر من التعليل إنّما ينفي الوجوب الزائد على الوجوب الثابت لنفس الواجب لا وجوبا على نحو ذلك الوجوب إنّ مطلقا فمطلقا وإن مقيّد فمقيّد. فالسعي للحجّ داخل في حريم الخلاف كالطهارة للصلاة مع أنّ الأوّل مشروط والثاني مطلق ولولا عموم النزاع للمقدّمات الوجوديّة للواجب سواء كان مشروطا أو مطلقا لم يكن وجه لتحرير المسألة عن أصل إذ قد عرفت أنّ جميع الواجبات مشروط ولو بالأمور العامّة التي هي شرائط التكليف(١).

فتحصّل أنّ النزاع يعمّ المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط كالمقدّمات الوجوديّة للواجب المطلق ولا وجه لتخصيص النزاع بالثاني لعموم الملاك لأنّ الملازمة الشرعيّة إن كانت فلافرق في ذلك بين كون الواجب مطلقا أو مشروطا نعم لايعمّ النزاع المقدّمات الوجوبيّة لما أشار إليه في الفصول من لزوم وجوب الشيء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده وهو محال.

ولعلّ وجه الاستحالة كما في تعليقة الإصفهانيّ أنّ وجوب الشيء تسبيب إلى إيجاده وهو مع فرض حصوله بطبعه لايتسبيب منه متنافيان لا أنّ الإيجاد في فرض الوجود مرجعه إلى إيجاد الموجود لأنّ إيجاده تحقيقاً ينافي وجوده تحقيقا لا وجوده فرضا(٢).

الموضع الرابع: في أنّ المقدّمات الوجوديّة هل تكون متعلّقة للطلب في الحال بناء على رجوع القيود الى المادّة دون الهيئة أم لا تكون.

---

(١) التقريرات: ص١٤٣.

(٢) التعليقة: ج١ ص٣٠٠.

والحقّ أنّها تكون متعلّقة للطلب في الحال على نحو كون ذيها متعلّقا للطلب فكما أنّ ذا المقدّمة واجب في الحال كذلك المقدّمات ولكنّ حيث كان وجوب ذي المقدّمة غير منجّز أي لا يجب البدار إلى امتثاله قبل حصول الشرط كذلك وجوب مقدّماته إلى لايجب البدار إلى امتثالها قبل حصول الشروط. وذلك لأنّ وجوب المقدّمات على نحو وجوب ذيها. فكما أنّ تنجّز نفس الواجب مشروط بالمقدّمة الوجوبيّة كذلك تنجّز مقدّماته فما دام لم يتحقّق شرط الوجوب في الخارج لم يصرّ وجوب ذي المقدّمة متنجّزا حتّى يصير بتبعه وجوب المقدّمات متنجّزا فالوجوب فعليّ ولكنّ لا فاعليّة له ما لم يتحقّق شرط الوجوب.

وعليه فمجرّد حاليّة الطلب في المشروط لايجدي في وجوب تحصيل المقدّمات منجّزا وإن علمنا باتّفاق وجود شرط الوجوب في الاستقبال.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث فرّق بين مختاره ومختار الشيخ في وجوب الإتيان بالمقدّمات على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال وقاس ما أختاره الشيخ بالواجب المعلّق الذي يجب مقدّماته المفوّتة قبل حلول وقته.

حيث قال: نعم على مختار الشيخ لو كانت له مقدّمات وجوديّة غير معلّق عليها وجوبه لتعلّق بها الطّلب في الحال على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال وذلك لأنّ إيجاب ذي المقدّمة على ذلك حاليّ والواجب إنّما هو استقباليّ كما يأتي في الواجب المعلّق لما عرفت من أنّ الطلب وان كان حاليًا ولكنّه غير منجّز ولا فاعليّة له فلايقاس بالواجب المعلّق الذي يجب تحصيل مقدّماته المفوّتة قبل حلول وقته بناء على الفرق بين الواجب المعلّق والمشروط كما هو الظاهر.

وعليه فما ذهب إليه الشيخ لايجدي في وجوب المقدّمات المفوّتة منجّزا فالإشكال الذي يرد بناء على رجوع القيود الى الطلب في المقدّمات المفوّتة يرد أيضا بناء على مختار الشيخ من رجوع القيود إلى المادّة فإنّ الطلب والوجوب على مبناه أيضا غير

منجّز وعليه فيقال كيف ينجّز وجوب المقدّمات المفوّتة قبل تنجّز وجوب ذيها.

فاللازم هو الجواب بأمر آخر على المذهبين فإنّ الإشكال مشترك الورود.

الموضع الخامس: في أنّ المقدّمات المفوّتة هل تكون واجبة الإتيان قبل حصول شرط الوجوب أم لا.

والحقّ هو الأوّل فيما إذا كان غرض الشارع على نحو لايرضى بتركه إذ لو لم يجبها لأخلّ بغرضه والإخلال بالغرض لايصدر عن الحكيم المتعال.

وأيضا إذا علم المكلّف بأنّ للمولى مطلوب لايرضى بتركه ويتوقّف على مقدّمات مفوّتة قبل وقته يحكم العقل عليه بوجوب الإتيان بتلك المقدّمات حفظا لغرض المولى الذي لايرضى بتركه.

وإليه يشير سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال وأمّا إذا فرض عدم تعلّق إرادة فعلا بتحصيل ذي المقدّمة فعلا لكن يعلم المولى أنّه عند حصول شرطه مطلوب له لايرضى بتركه ويرى أنّ له مقدّمات لابدّ من إتيانها قبل حصول الشرط وإلّا يفوت الواجب في محلّه بفوتها فلامحالة تتعلّق إرادة آمريّة بتحصيلها لأجل التوصّل بها إليه في محلّه وبعد تحقّق شرطه لاشيء آخر.

بل إذا علم المكلّف بأنّ المولى أنشأ البعث على تقدير يعلم حصوله ويرى أنّه يتوقّف على شيء قبل تحقّق شرطه بحيث يفوت وقت إتيانه يجب عليه عقلا إتيانه لحفظ غرض المولى في موطنه فإذا قال أكرم صديقي إذا جاءك ويتوقّف إكرامه على مقدّمات يكون وقت إتيانها قبل مجيئه يحكم عقله بإتيانها لتحصيل غرضه بل لو كان المولى غافلا عن مجيئ صديقه لكن يعلم العبد مجيئه وتعلّق غرض المولى بإكرامه على تقديره وتوقّفه على مقدّمات كذائيّة يحكم العقل بإتيانها لحفظ غرضه ولايجوز له

التقاعد عنه[(١)].

لكنّه كما في تعليقة الإصفهانيّ مختصّ بما إذا علم الغرض هكذا. فيقبح تفويت الغرض اللزوميّ من التكليف أو المكلّف به إذا كان الفعل تامّ الاقتضاء ولم يكن الوقت أو الشرط دخيلا في كونه ذا مصلحة بخلاف ما إذا كان كذلك فإنّ تفويته غير قبيح لأنّه ليس من المنع عن وصول المولى إلى غرضه بل إلى المنع من صيرورته غرضا للمولى فتدّبر.[(٢)].

وأمّا التمسك بقاعدة دفع الضرر المحتمل في هذه الصورة كما في المحاضرات[(٣)].

ففيه أنّ قبل الوقت لا يكون التكليف فعليّا منجّزا حتّى يجيء فيه احتمال العقوبة فتدّبر جيّداً.

وكيف كان فهذا هو التوجيه الصحيح في تعلّق الوجوب الفعليّ المنجّز بالمقدّمات المفوّتة قبل حصول الشرط في الواجبات المشروطة وإلّا فلايمكن القول بوجوبها سواء قلنا بإنّ الشروط قيود المادّة أو قيود الهيئة لأنّ تنجّز وجوب المقدّمات من دون تعلّق الطلب بذيها أو من دون تنجيز الطّلب المتوجّه إليه لاوجه له.

الموضع السادس: في وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات حتّى المشروطة قبل حصول شرطها.

ذهب في الكفاية إلى وجوب التعلّم حتّى في الواجب المشروط على مختاره قبل حصول شرطه لكنّه لا بالملازمة بل من باب استقلال العقل بتنجّز الأحكام على الأنام بمجرّد قيام احتمالها إلّا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف

(١) منهاج الاصول: ج ١ ص ٣٥٧.
(٢) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٣١١.
(٣) ج ٢ ص ٣٦٨.

فيستقلّ بعده بالبراءة العقليّة.

أورد عليه أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ بأنّ التكليف على مختاره في الواجبات المشروطة ليس فعليًا واستقلال العقل بتنجّز الأحكام بمجرّد الاحتمال إنّما يكون في التكاليف الفعليّة.

وإليه يؤول ما في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ بأنّ الاحتمال لايزيد على العلم من حيث المنجّزيّة للحكم فكما أنّ العلم بالتكليف المشروط قبل حصول شرطه يوجب تنجّزه في وقته وعند حصول شرطه مع بقائه على شرائط فعليّته وتنجّزه عند حصول شرطه فلذا لاعقاب على مخالفته مع عروض الغفلة عنه عند حصول شرطه كذلك الاحتمال إنّما يوجب تنجّزه في وقته مع بقائه على صفة الالتفات إلى حين تنجّز التكليف ولايجب إبقائه بالتحفّظ على عدم الغفلة المانعة عن الفحص والبحث عنه.

ودعوى كفاية التمكّن في الجملة ولو قبل حصول الشرط لأنّ ترك الواجب بسببه اختياريّ لانتهائه إلى الاختيار مدفوعة بأنّه لو تمّ لزم القول به في جميع المقدّمات الوجوديّة قبل حصول شرطه فلاوجه لتخصيص الحكم العقليّ بالمعرفة[1].

وأيضا بناء على تعلّق الشروط بالمادّة وفعليّة التكليف قبل حصول الشرط لايكون المقدّمات قبل حصول الشرط موردا للتكليف المنجّز فإنّ ذاها لايصير منجّزا إلّا بعد وجود الشرط خارجا فكيف يكون مقدّماتها منجّزة.

نعم لو كان الشرط هو نفس اللحاظ كما مرّ في غير الشرط المتأخّر فالشرط حاصل فيكون التكليف حاليّاً ومنجّزاً ولكن مضى ما فيه فراجع.

فلايمكن التفصّي عن إشكال وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها ووجوب ذيها إلّا بما مرّ من أنّ وجوب المقدّمات المفوّتة قبل حصول

---

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٢.

الشرط من باب حفظ الغرض وعدم جواز الإخلال به فحينئذ يمكن أن يدّعى أنّ تفويت التكليف التامّ الاقتضائيّ في ظرفه بترك الفحص والتعلّم والتفقه الموجب للغفلة المسقطة للتكليف أو تفويت المكلّف به بسبب ترك التعلّم مصحّح للمؤاخذة على تفويت الغرض فإنّه سدّ باب وصول المولى إلى غرضه اللزوميّ.

ولكنّه مختصّ بما إذا علم أنّ الغرض يكون ممّا لا يرضى الشارع بتركه مطلقا وإلّا فلايوجب وجوب الفحص والتعلّم قبل حصول شرطه وبما إذا لم يسع الوقت للتعلّم وإلّا فإذا فرض قبول الوقت للفحص والتعلّم مع العمل فالفحص والتعلّم قبل الوقت على جميع الوجوه ليس بأدون من الواجب الموسّع فترك الواجب بترك مقدّمته الواجبة التي لاتجب المبادرة إليها بل يعذّر في تركها لفرض قابليّة الوقت في حدّ ذاتها لها لايوجب المؤاخذة على ترك الواجب ولا على ترك المقدّمة وبما إذا لم يكن الواجب مشروطا بقدرة خاصة شرعا من ناحية التعلّم والمعرفة وإلّا لم يجب العلم قبل دخول الوقت لأنّه لاوجوب حتّى يجب التعلّم مقدّمة لإتيان الواجب في ظرفه ولا له ملاك ملزم كذلك كي يستلزم ترك التعلّم تفويته لفرض أنّ ملاكه إنّما يتمّ بالقدرة عليه في وقته من قبل التعلّم ولا أثر لها فيه قبل دخوله أصلا اللّهم إلّا أن يقال لادليل على أخذ القدرة عليه في الوقت من قبل التعلّم.

هذا مضافا إلى ما يدلّ بالخصوص وجوب التعلّم والتفقّه في الدين كمرسلة يونس قال سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسئلة عمّا يحتاجون إليه قال لا[١].

وموثقة أبي جعفر الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال لايسع الناس حتّى يسألوا ويتفقّهوا ويعرفوا إمامهم ويسعهم أن يأخذوا بما يقول وإن كان تقيّة[٢].

وصحيحة حمران حيث قال أبو عبدالله عليه السلام لحمران في شيء سئله إنّما يهلك الناس

(١) الوسائل: الباب ٧ من ابواب صفات القاضي: ح ١٧.
(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ح ١٣.

لأنّهم لايسئلون[١].

وما ورد في السؤال عمّن لم يتعلّم يوم القيامة كقوله ﷺ يقول للعبد يوم القيامة أكنت عالما فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلا قال له أفلا تعلّمت حتّى تعمل فيخصمه وذلك الحجّة البالغة[٢].

وماورد في غسل المجدور ودعاء الإمام في حقّ القوم الذين غسلوا المجدور وكمرسلة ابن أبي عمير المرويّة عن محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله ﷺ قال سألته عن مجدور أصابته جنابة فغسلوه فمات فقال قتلوه ألّا سألوا فإنّ شفاء العي السؤال[٣].

وما ورد في كون طلب العلم فرض من الفرائض بل يكون أوجب من طلب المال كقوله ﷺ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم[٤].

وقول مولانا أمير المؤمنين ﷺ ألا وإنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إلى أن قال والعلم مخزون عند أهله وقد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه[٥].

إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على وجوب التفقّه والتعلّم.

وهذه الأخبار حاكمة على إطلاق أدلّة البرائة من جهة قبل الفحص وبعده فيختصّ موردها ببعد التعلّم والتفقّه والفحص كما قرّر في بحث شرائط جريان البرائة الشرعيّة[٦].

ومن المعلوم أنّ مقتضى إطلاق الروايات أنّه لافرق في وجوب التعلّم والتفقّه بين أن

---

(١) البحار: ج ١ ص١٩٨.
(٢) البحار: ج ١ ص١٧٨.
(٣) الوسائل: الباب ٥ من ابواب التيمم: ح ٣.
(٤) البحار: ج ١ ص ١٧٧ ـ ١٧٢.
(٥) البحار: ج ١ ص ١٧٥.
(٦) راجع تهذيب الاصول: ج ٢ ص ٤٣٥.

يكون الأحكام مطلقة أو مشروطة.

نعم لزم ان تكون من مظانّ الابتلاء واحتماله لأهميّة الغرض وإطلاق الأدلّة التعبّديّة وأمّا في الموارد التي يعلم عادة أنّها خارجة عن محلّ الابتلاء فلا دليل لا عقلا ولا شرعا على لزوم التفحّص والتفقّه فيها إذ بتركها لايفوت الغرض وأيضا تكون الآيات والروايات منصرفة عن مثلها فلايكون التعلّم و التفقّه فيها إلّا كسائر الواجبات الكفائيّة.

ثمّ أنّ التعلّم والتفقّه هل يكون واجبا نفسيّا أوواجبا غيريّاً والذي يمكن أن يقال إنّ وجوبها قبل حصول الشرط بما مرّ من الدليل العقليّ والشرعيّ يدلّ على أنّ وجوبه ليس وجوبا غيريّا ومقدميّا لواجب آخر وإلّا فلم يكن وجه لوجوبها من دون وجوب الغير قبل حصول الشرط هذا مضافا إلى عدم المقدّميّة بين العلم والعمل ولو في بعض الموارد كما أنّ عدم وجوبها فيما إذا لم يكن موردا للابتلاء دليل على أنّ وجوبها ليس نفسيّا حقيقيّاً.

وحيث كان الغرض من وجوب التعلّم جعل التكليف قابلا للباعثيّة والتنجيز فهو واجب نفسيّ طريقيّ في قبال واجب نفسيّ حقيقيّ وهو الظاهر من الأخبار الآمرة بالتفقّه والتعلّم وبقيّة الكلام مذكورة في شروط جريان أصالة البرائة وعليه فمن احتاط بين الاحتمالات وأتى بالواقع من دون التعلّم عصى وجوب التعلّم وإن أتى بالواقع فصحّ عمله ولكنّه عصى.

اللّهم إلّا أن يقال إنّ وجوب التعلّم إرشاديّ فمع الإتيان بالواقع لامعصية ولايستفاد من الروايات أزيد من الوجوب الإرشاديّ لأنّ النظر فيها إلى الوصول بالواقعيّات فتدبّر.

ومنها تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز

ويقع الكلام في أمور: الأوّل في صحّة تقسيم المطلق إلى المنجّز والمعلّق فإنّ المطلق باعتبار أنّه ربما لايتوقّف امتثاله على أمر متأخّر كمعرفة الباري تعالى يسمّى

منجّزا وباعتبار أنّه ربما يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر كالحجّ باعتبار موسمه يسمّى معلّقا إذ الحجّ بعد حصول شرط الاستطاعة أو خروج الرفقة يكون واجبا مطلقا ولكنّ امتثاله متوقّف على مجيء وقته وتحصيل الوقت ليس بأمر مقدور وبهذا الاعتبار يسمّى مطلقا معلّقا.

وعليه فالواجب إمّا وجوبه متوقّف على حصول شيء أو على فرض وجود شيء فهو مشروط.

وإمّا ليس وجوبه بمتوقّف على شيء فهو مطلق وهو أيضا ربما لا يتوقّف امتثاله على أمر متأخّر فهو منجّز وربما يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلّق.

وعليه فلامانع من أن يكون الواجب على ثلاثة أقسام: المنجّز والمشروط والمعلّق، ولاموجب لإرجاع بعضها إلى بعض.

ومعنى المنجّز واضح لأنّ الوجوب فيه فعليّ ولا يتوقّف امتثال الواجب على أمر غير مقدور أو أمر متأخّر لقول الشارع صلّ متطهّرا.

ومعنى المشروط على المشهور هو أنّ الوجوب ليس بفعليّ بل هو متوقّف على حصول شيء في الخارج كقولهم إن استطعت فحجّ.

ومعنى المشروط على مختار الشيخ هو أنّ الوجوب والطلب فعليّ قبل تحقّق القيد إلّا أنّه وإن كان فعليّاً على فرض وجود القيد ولكن لا فاعليّة له قبل حصول القيد في الخارج.

والسرّ في ذلك أنّ الإرادة الفعليّة تكون في فرض وجود القيد وبدون وجود القيد في الخارج لافاعليّة له ومعنى المعلّق أنّ الوجوب قبل قيد الواجب فعليّ ومطلق ولاينوط بشيء ولا تكون الإرادة فيه منوطة بل هي مطلقة ومتعلّقة بالواجب الخاصّ والمصلحة الباعثة للإرادة تامّة فيه قبل تحقّق قيده وعليه فالوجوب والطّلب فيه فعليّ وله الفاعليّة بالنسبة إلى الواجب الاستقباليّ في ظرفه.

ولقد أفاد وأجاد في بدائع الأفكار حيث قال:

إنّ الواجب المعلّق فعليّ الوجوب قبل تحقّق قيده لأنّ الموجب لفعليّة وجوبه هي فعليّة المصلحة الداعيّة إليه في متعلّقه قبل تحقّق قيده ولا مانع على الفرض من تأثير تصوّر هذه المصلحة في وجود إرادة ذيها في نفس المولى قبل تحقّق القيد فلامحالة تتحقّق الإرادة التشريعيّة، إلى أن قال وأمّا انتظار حصول القيد المقيّد به الواجب المعلّق فهو دخيل في فعليّة امتثال هذا التكليف لا في فعليّة نفس التكليف فالواجب المعلّق لاتتوقّف فعليّة وجوبه على وجود قيده في الخارج ولا على فرضه في الذهن كما هو شأن الوجوب المشروط.

والمحصّل من هذا الكلام أمران:

الأمر الأوّل: عدم صحّة إرجاع الواجب المعلّق إلى الواجب المشروط على رأي المشهور.

والثاني: عدم صحّة إرجاعه أيضاً إلى الواجب المشروط على المختار.

أمّا عدم صحّة إرجاعه إلى المشروط على المشهور فلمّا ذكرنا غير مرّة من أنّ متعلّق الوجوب في المعلّق متّصف بالمصلحة التامّة الداعية إلى التكليف به قبل تحقّق قيده ولامانع على الفرض من تعلّق الإرادة التشريعيّة به فلامحالة تتعلّق به الإرادة لتمام المقتضيّ وعدم المانع فإذا أظهر المولى هذه الإرادة بقول أو فعل تمّ الحكم الشرعيّ قبل حصول قيد الواجب في الخارج وإن كان الامتثال لايصحّ إلّا بعد حصوله إلى أن قال:

ومنه يظهر أيضا وجه عدم رجوعه إلى المشروط على المختار لما بيّنا أنّ الفعل في الواجب المعلّق متّصف بالمصلحة قبل تحقّق قيده فالمقتضيّ لطلبه وهو اتّصافه بالمصلحة قبل القيد موجود بالفعل وما توّهم كونه مانعا تبيّن فساده فلابدّ من القول بوجوبه فعلا لا على فرض وجود قيده بخلاف الواجب المشروط على المختار فهو وإن

كان الطلب فيه فعليًا قبل تحقّق القيد خارجا إلّا أنّه فعليّ على فرض وجوده[١].

وعليه فلا حاجة في إثبات وجوب المقدّمات المفوّتة في الواجب المعلّق إلى قبح تفويت الغرض فإنّ مع فعليّة الوجوب وفاعليّته تكون تلك المقدّمات بناء على الملازمة واجبة ولايتوقّف وجوب المقدّمات في الواجب المعلّق على إحراز كون الغرض ممّا لايرضى الشارع بتركه بخلاف ما إذا استدلّ لوجوبها بقبح تفويت الغرض فإنّه موقوف عليه كما مرّ.

وعليه فتقسيم الواجب المطلق إلى المعلّق والمنجّز كما في الفصول بداعي تصحيح وجوب المقدّمات قبل زمان ذيها بناء على الملازمة واقع في موقعه.

وما في الكفاية من أنّه لاوقع لهذا التقسيم لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصيّة كونه حاليّاً أو استقباليّاً لاتوجب التقسيم المذكور ما لم توجب الاختلاف في المهمّ وإلّا لكثر تقسياته لكثرة الخصوصيّات من الزمانيّة والمكانيّة والتعبّديّة والتوصّليّة وغيرها ولا اختلاف في الأثر المهمّ فإنّ ما رتّبه عليه من وجوب المقدّمة فعلا كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليّته لا من استقباليّة الواجب، فافهم.

غير سديد بعد كونه في مقام تبيين إمكان وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها ومصحّحه لا في مقام بيان مجرّد فعليّة الوجوب ولو مع إتّحاد زمانه وزمان الواجب ولذلك قال المحقّق الإصفهانيّ إنّ انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب هو المصحّح لوجوب المقدّمة قبل زمان ذيها لامجرّد فعليّة الوجوب ولو مع اتّحاد زمانه وزمان الواجب فيصّح تقسيم الواجب إلى ما يتّحد زمانه مع زمان وجوبه فلاتكون مقدّمته واجبة قبل زمانه وإلى ما يتأخّر زمانه عن زمان وجوبه فيمكن وجوب مقدّمته قبله ولعلّ

(١) بدائع الافكار: ج١ ص٣٥٨ ـ ٣٥٢.

إليه أشار بقوله فافهم(١).

ويظهر ممّا ذكر أيضا أنّه لا وجه لإرجاع المعلّق إلى المشروط مع ما عرفت من الفرق بين المشروط بالمعنى المشهور وبالمعنى المختار وعليه فلاوقع لما في الوقاية من إنكار المعلّق وإرجاعه إلى المشروط معلّلاً بأنّ القيد قد يكون داخلا في حيّز الإرادة وقد يكون خارجا والأوّل هو المطلق والثاني هوالمشروط ولا ثالث لهما بحكم العقل لكي يثبت به الأقسام ويسمّى المعلّق وحيث إنّ الزمان خارج عن القدرة والقيود الخارجة عن قدرة المكلّف من قبيل الثاني لاستحالة التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلّقة بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً وهذا مراد الشيخ الأعظم فيما ذكره من الاعتراض على الواجب المعلّق إلى أن قال:

وخفي على غير واحد من الأساتيد أيضا فزعموا أنّ الشيخ يجعل الجميع من قبيل المعلّق وينكر الواجب المشروط وهذا كان معتقد أهل العلم في النجف الأشرف حتّى قدم عليهم السيّد الأستاذ فعرفهم بأنّ الشيخ الأعظم ينكر الواجب المعلّق ويجعل الجميع من قبيل المشروط(٢).

لمّا عرفت من أنّ امتثال الواجب منوط بوجود الزمان وأمّا المصلحة الباعثة على الوجوب تامّة ولايتوقّف على وجود الزمان ولذا تكون الطّلب والإرادة موجودين بالفعل وله الفاعليّة هذا بخلاف المشروط ولو بناء على مختارنا فإنّ الطلب والإرادة في فرض حصول الشيء ونتيجته أنّ الفاعليّة منوط بوجود الشيء في الخارج والفرق بينهما ظاهر فلاوجه لإرجاع المعلّق إلى المشروط كما لاوجه لإنكار المشروط وإرجاعه إلى المعلّق مع ما عرفت من الفرق بينهما.

هذا مضافا إلى أنّ بعض القيود لايصلح لأن يكون قيدا للواجب كقول الطبيب إن

---

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٠٣.

(٢) الوقاية: ج ١ ص ٢١٩.

مرضت فاشرب المسهل فإن شرب المسهل لدفع المرض فلايعقل أن يكون المرض دخيلا في مصلحة شرب المسهل وأيضا ربما تكون مطلوبيّة المادّة ومحبوبيّتها مطلقة فلايصلح أن يتقيّد بشيء فالقيد راجع إلى الهيئة كقول المولى إن قدرت فانقذ ابني وغير ذلك من الموارد التي ترجع فيها القيد إلى الهيئة ولايصلح لرجوعه إلى المادّة فلاتغفل.

ثمّ أنّ توهّم استحالة التكليف بالموقّتات القطعيّة كالحجّ ناشئ من توهّم تعلّق التكليف بالزمان مع أنّ الزمان قيد وهو خارج عن متعلّق التكليف والتقيّد داخل والأمر بصلاة المغرب ليس أمرا بإيجاد المغرب بل هو أمر بإيجاد صلاة المغرب عند وجود المغرب في ظرف الإتيان وهو مقدور ومصلحة تامّة كما لايخفى.

فتحصّل أنّ الواجب إمّا مطلق وإمّا مشروط والمطلق إمّا منجّز وإمّا معلّق وعليه فلاوجه لإنكار المعلّق بعد تصوّره كما عرفت.

الامر الثاني: في الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلّق والجواب عنها منها ما نسبه في الكفاية إلى بعض أهل النظر من أنّ الطلب والايجاب كالإرادة التامّة فكما أنّ الإرادة التامّة المحرّكة للعضلات نحو المراد لايكاد تكون منفكّة عن المراد فليكن كذلك الإيجاب غير منفكّ عن الواجب وعليه فلايمكن أن يتعلّق الايجاب بأمر استقباليّ.

وقرّره المحقّق الإصفهانيّ بما حاصله أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى فهي مع وحدتها ذات منازل ودرجات ففي مرتبة القوّة العاملة مثلا تدرك في الفعل فائدة عائدة إلى جوهر ذاتها أو إلى قوّة من قواها.

وفي مرتّبة القوّة الشوقيّة ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل فإذا لم يجد مزاحما ومانعا يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال الذي عبّر عنه تارة بالإجماع والأخرى بتصميم العزم وثالثة بالقصد والإرادة فينبعث من هذا الشوق البالغ نصاب

الباعثيّة هيجان في مرتبة القوّة العاملة فيحصل منها حركة في مرتبة العضلات.

ومن الواضح أنّ الشوق وإن أمكن تعلّق بأمر استقباليّ إلّا أنّ الإرادة ليست نفس الشوق بأيّة مرتبة كان بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوّة الباعثة باعثة بالفعل فحينئذ فلايتخلّف عن انبعاث القوّة العاملة المنبثة في العضلات وهو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفكّ عن حركتها ولذا قالوا إنّ الإرادة هوالجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات فمن يقول بإمكان تعلّقها بأمر استقباليّ إن أراد حصول الإرادة التي هي علّة تامّة لحركة العضلات إلّا أنّ معلولها حصول الحركة في ظرف كذا فهو عين انفكاك العلّة عن المعلول.

وجعله بما هو متأخّر معلولا كي لايكون له تأخّر لايجدي بل أولى بالفساد لصيرورة تأخّره عن علّته كالذاتيّ له فهو كاعتبار أمر محال في مرتبة ذات الشيء فهو أولى بعدم الوجود في غيره.

وإن أراد أنّ ذات العلّة وهي الإرادة موجودة من قبل إلّا أنّ شرط تأثيرها وهو حضور وقت المراد حيث لم يكن موجودا ما أثّرت العلّة في حركة العضلات.

ففيه أنّ حضور الوقت إن كان شرطا في بلوغ الشوق حدّ النصاب وخروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمّناه من أنّ حقيقة الإرادة لاتتحقّق إلّا حين إمكان انبعاث القوّة المحرّكة للعضلات.

وإن كان شرطا في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول لأنّ بلوغ القوّة الباعثة في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوّة العاملة تناقض بيّن بداهة عدم انفكاك البعث الفعليّ عن الانبعاث وعدم تصوّر حركة النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأوّل إلى أن قال.

وأمّا الإرادة التشريعيّة فهي على ما عرفت في محلّه إرادة فعل الغير منه اختيارا وحيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محالة ليس بنفسه تحت اختياره

بل بالتسبيب إليه بجعل الداعي إليه وهو البعث نحوه فلامحالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختيارا الشوق إلى البعث نحوه فتتحرّك القوّة العاملة نحو تحريك العضلات بالبعث إليه فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغا ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعليّ كان إرادة تشريعيّة وإلّا فلا.

ومن الواضح أنّ جعل الداعي للمكلّف ليس ما يوجب الدعوة على أيّ حال إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه وميله لا قهرا عليه فهو جعل ما يمكن أن يكون داعيا عند انقياده وتمكينه وعليه فلايعقل البعث نحو أمر استقباليّ إذ لو فرض حصول جميع مقدّماته وانقياد المكلّف لأمر المولى لما أمكن انبعاثه نحوه بهذا البعث إلى أن قال:

إنّ البعث إنّما يكون مقدّمة لحصول فعل الغير امكانا إذا ترتّب عليه الانبعاث وخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب بتمكين المكلّف له وانقياده وحيث إنّه متقيّد بزمان متأخّر غير حاليّ فلايعقل الانبعاث فكذا البعث فلامقدّميّة للبعث إلّا في صورة اتّصافه بإمكان الباعثيّة نحو الفعل فعلا وفي مثله يصحّ تعلّق الإرادة به من قبل إرادة فعل الغير اختيارا[1].

يمكن الجواب عنه أمّا في المقيس عليه وهو الإرادة بأنّ الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر استقباليّ كما تتعلّق بأمر حاليّ بالوجدان.

ويشهد له تحمّل المشاق في تحصيل المقدّمات فيما إذا كان المقصود بعيدة المسافة وكثيرة المؤنة فإنّه ليس إلّا لأجل تعلّق إرادته به وكونه مريداً له قاصدا إيّاه ودعوى أنّ ذلك ناشئ من مجرّد الشوق إلى ذيها من دون أن يصل إلى حدّ إرادتها كما ترى إذ مجرّد الشوق لايؤثّر إلّا في الشوق لا الإرادة فالإرادة نحو المقدّمات كاشفة عن إرادة ذيها.

(١) التعليقة: ج ١ ص ٣٠٨ ـ ٣٠٢.

هذا مضافا إلى الواجب المركّب المتدرّج في الوجود يكون أجزائه تدريجيّة الحصول مع أنّه لا إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجة قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بها فعليّ مع أنّ الواجب وهي أجزاء المركّب استقباليّ وخارج عن الاختيار حين تنجيز وجوبه لفرض كونه استقباليّا.

ودعوى أن التكليف في الواجبات التدريجيّة يصير فعليّا تدريجا بحيث إنّ الإنشاء بداعي البعث وإن كان واحدا وهو موجود من أوّل الوقت لكنّ بلحاظ تعلّقه بأمر مستمرّ أو بأمر تدريجيّ الحصول كأنّه منبسط على ذلك المستمر أو التدريجيّ فله اقتضائات متعاقبة بكلّ اقتضاء يكون بالحقيقة بعثا إلى ذلك الجزء من الأمر المستمرّ أو المركّب التدريجيّ فهو ليس مقتضيّا بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمرّ أو المركّب بل يقتضي شيئا فشيئا[(١)].

مندفعة بما أفاد في بدائع الأفكار من أنّ الالتزام بأنّ التكليف في الواجبات التدريجيّة يصير فعليّا تدريجا فرارا عن الالتزام بالواجب التعليقيّ خلاف الوجدان والضرورة[(٢)].

وأمّا ما ذكره من المنازل المذكورة ففيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ أنّه لا يدلّ إلّا على أنّ القوى العاملة للنفس وآلاتها المنبثة هي فيها لما كانت تحت سلطان النفس وقدرتها بل هي من مراتبها وشؤونها فلايمكن لها التعصي على إرادتها فإذا أرادت قبضها تنقبض أو بسطها تنبسط من غير تعص وتأخّر مع عدم آفة للآلات.

لكنّ معنى كون القوى تحت إرادة النفس وإطاعتها أنّها إذا أرادت تحريكها في الحال تحرّكت لا عدم إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقباليّ.

فما اشتهر بينهم من أنّ الإرادة علّة تامّة للتحريك ولا يمكن تخلّفها عن المراد حتّى

---

(١) كما في تعليقة الإصفهاني: ج ١ ص ٣٠٨.

(٢) بدائع الافكار: ج ١ ص ٣٥٣.

أخذوه كالأصول الموضوعة ونسجوا على منواله ما نسجوا ممّا لم يقم عليه برهان إلّا ما ذكرنا.

ولازم ذلك هو ما عرفت من أنّ الإرادة إذا تعلّقت بتحريك عضلة في الحال ولم يكن مانع في البين تتحرّك إطاعة للنفس.

وأمّا عدم إمكان التعلّق بأمر استقباليّ فيحتاج إلى برهان مستأنف ولم يقم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه وقضاء الوجدان بوقوعه.

كيف وإرادة الله تعالى قد تعلّقت أزلا بإيجاد ما لم يكن موجودا على الترتيب السببيّ والمسبّبيّ من غير إمكان التغيير والحدوث في ذاته وإرادته كما برهن عليه في محلّه ولايمكن أن يقال في حقّه تعالى كان له شوق ثمّ بلغ حدّ النصاب فصار إرادة وما قرع سمعك أنّ الإرادة فيه تعالى هو العلم بالنظام الأصلح إن أريد به اتّحاد صفاته تعالى فهو حقّ وبهذا النظر كلّها يرجع إلى الوجود الصرف التام وفوق التمام وإن أريد نفي صفة الإرادة فهو إلحاد في أسمائه تعالى ومستلزم للنقص والتركيب والإمكان تعالى عن ذلك علواً كبيرا.

إلى أن قال: ثمّ إنّ الإرادة كالشوق تتعلّق بالأمر الحاليّ والاستقباليّ وليست كالعلل الطبيعيّة ولم تكن مطلق الإرادة علّة تامّة لمطلق حركة العضلات بل العضلات بما هي تابعة للنفس تكون تحت سلطانها.

فإذا أرادت إيجاد أمر في المستقبل لا تتعلّق الإرادة بتحريك العضلات في الحال بل إن بقيت الإرادة إلى زمان العمل تتعلّق إرادة أخرى بتحريك العضلات لرؤية توقّف الإيجاد على حركتها لا لأنّ إرادة الإيجاد محرّكة للعضلات، إلى أن قال: فالإرادة المتعلّقة بتحريك العضلات غير الإرادة المتعلّقة بإيجاد المطلوب نوعا.

ألا ترى أنّ المطلوب مراد لذاته وتحريك العضلات توصّليّ وغير مشتاق اليه أصلا

ولا مراد بالذات(١).

وبالجملة فتوهّم عدم إمكان تعلّق الإرادة بامر استقباليّ ناشيء من توهّم أنّ الإرادة هي التي لاتنفكّ عن تحريك العضلات فلايمكن تحقّق الإرادة من دون تحريك العضلات مع أنّ الإرادة تكون ملازمة لذلك.

ألا ترى أنّا نريد في أذهاننا أشياء ولم يكن فيها تحريك للعضلات وهكذا كانت المجرّدات مريدة للأشياء من دون تحريك للعضلات فيمكن تحقّق الإرادة بدون تحريك العضلات ولابرهان على عدم انفكاكها عن الإرادة مع ما عرفت من موارد الانفكاك وعليه فتعلّق الإرادة بأمر استقباليّ من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته لا دليل على عدم إمكانه والقول بأنّه تفكيك بين العلّة والمعلول فإنّ الإرادة علّة لتحريك العضلات.

غير سديد بعدما عرفت من عدم دليل على ملازمة الإرادة لتحريك العضلات بل الوجدان شاهد على انفكاك تحريك العضلات عنها في موارد الانفكاك.

والقول بأنّ إرادة أمر استقباليّ أيضا غير معقول لأنّ الإرادة موجودة والمراد ليس بموجود فلزم التفكيك بين الإرادة والمراد غير صحيح بعد تحقّق المراد في محلّه فالإرادة غير منفكّة عن المراد وحيث إنّ الإرادة متعلّقة بوجود المراد في وقته لايمكن تقدّم المراد على وقته وإلّا لزم الخلف.

نعم غاية ما في ذلك هو امتداد وقت العلّة بالنسبة إلى وقت المعلول ولا إشكال فيه لعدم لزوم الانفكاك منه كما أنّ ذات الباري تعالى علّة لكلّ متدرّج من المتدرّجات والنظام السببيّ والمسببيّ من الأزل فالعلّة علّة أزليّة لمعاليله بحسب تدرّجها ووقوعها في النظام السببيّ والمسبّبيّ ولايكون عليّته تعالى حادثة كما لايخفى.

---

(١) منهاج الوصول: ج١ ص٣٦٣ ـ ٣٥٩.

لا يقال إنّ الإرادة بالنسبة إلى الأمر الاستقباليّ ربما لا تبق كما إذا عرض له الجنون أو الموت أو الغفلة فالعلّة حينئذ تحقّقت ولم يتحقّق المعلول فلزم الانفكاك لأنّا نقول إنّ في هذه الموارد يكشف عن أنّ العلّة لم تتحقق لأنّ العلّة هي التي تبق إلى وقت حدوث المعلول فما لم تبق ليس بعلّة.

هذا مضافا إلى أنّ ذلك ربما يتّفق بالنسبة إلى ما ربما يحتاج إلى المقدّمات في الواجبات الحاليّة كما إذا حصلت الإرادة نحو فعل شيء في وقته مع عدم حصول مقدّماته الوجوديّة ثمّ بعد الإتيان ببعض المقدّمات عرض له الجنون ونحوه ولم تبق له إرادة ذيه فالإشكال مشترك الورود فكلّما قيل لجوابه فهو الجواب في الواجبات الاستقباليّة أيضا.

وممّا ذكر يظهر ما في أفاضة العوائد حيث قال: إنّ الإرادة على ما قرّرنا عبارة عن حالة نفسانيّة جزميّة وعبّرنا عنها بتجمّع النفس على فعل شيء بنحو لا تنفكّ تلك الحالة عن تحريك العضلات ومعلوم أنّ تلك الحالة في النفس لا تتحقّق ما لم تجزم بأنّها لو تحرّكت نحوه تقدّر على أتيانه وتصديق ذلك موكول إلى الوجدان. أترى تحقّق تلك الحالة لأحد بالنسبة إلى الطيران إلى السماء كما تتحقّق عند شرب الماء مثلا ولو كان الشوق إلى الطيران أشدّ بمراتب من الشرب ويكفيك ذلك برهانا وليس الفعل الموقّت قبل وقته إلّا كالطيران فعلا فلا يمكن تلك الحالة قبل الوقت[1].

لما عرفت من أنّ الإرادة ليست ملازمة لتحريك العضلات بل ربما تتحقّق من دون ذلك كاراداتنا في أنفسنا وإرادة الله تعالى بالنسبة إلى الأشياء هذا مضافا إلى أنّ إرادة كلّ شيء مستلزمة للتحرّك بحسب ذلك الشيء فإن كان الشيء فعليّا فالتحرّك نحوه فعليّا وإن كان استقباليّا فالتحرّك نحوه استقباليّا فالإرادة لا تنفكّ عن التحرّك.

(١) افاضة العوائد: ج ١ ص ١٧٦.

وأيضا قياس الأمر الاستقباليّ بالطيران في غير محلّه لأنّ المراد ليس هو الفعل الموقّت قبل وقته حتّى يصير كالطيران بل المطلوب هو الفعل الموقّت في وقته وتجمع النفس على فعله في وقته حاصل دون الطيران إلى السماء فإنّ الشوق إليه كلّما زيد فيه لايوجب تجمّع النفس نحو فعله فلاتغفل.

هذا كلّه بالنسبة إلى المقيس عليه وهو الإرادة التكوينيّة.

وأمّا الجواب عن المقيس وهو الإرادة التشريعيّة فبأن يقال إنّ الانبعاث في الواجبات الاستقباليّة ممكن أيضا على طبق البعث فإذا كان البعث نحو أمر فعليّ فالانبعاث ممكن بالنسبة إليه وإذا كان نحو أمر استقباليّ فالانبعاث أيضا ممكن بالنسبة إليه وما ليس بممكن هو الانبعاث نحوه قبل مجيء وقته وهو ليس بمبعوث إليه.

فالممنوع هو إمكان الباعثيّة في الزمان المتقدّم لا الزمان المتأخّر وليس هو من أغراض البعث نحو الأمر الاستقباليّ وإلّا لزم الخلف كما لايخفى.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال وأمّا التشريعيّة فإمكان تعلّقها بأمر استقباليّ أوضح من أن يخفى ولو سلّمنا إمتناعه في التكوينيّة فإنّها وإن تتعلّق بالأمر لغرض البعث ومعه لابدّ وأن يكون الانبعاث ممكنا لكنّ يكفي إمكانه على طبق البعث في إمكانه وصحّته والبعث إلى أمر استقباليّ يقتضي إمكان الانبعاث إليه لا إلى غيره والأغراض المتعلّقة للبعث في الحال كثيرة بل قد عرفت أنّ البعث القانونيّ لايمكن إلّا بهذا النحو فلاينبغي الإشكال فيه[1].

وأيضا أفاد وأجاد المحقّق العراقيّ ﷺ حيث قال إنّ التكليف المعلّق يمكن أن يكون داعيًا للمكلّف في ظرف العمل وهو الزمان المتأخّر إذا حضر أو الزمانيّ المتعذّر إذا حصل وأكثر من هذا الإمكان لايعتبر في كون التكليف هو جعل ما يمكن أن يكون

(١) مناهج الوصول: ج١ ص٣٦٣.

داعياً ولو سلّمنا أنّ المراد من الإمكان في كون التكليف هو ما يمكن أن يكون داعيا هو إمكان الدعوة إلى المكلّف به في حين التكليف لكان التكليف في الواجب المعلّق واجداً لهذا الإمكان أيضا.

وذلك فيما لو كانت له المقدّمات المقوّمة فإنّ وجوب الواجب المعلّق يمكن أن يدعو المكلّف ويحرّكه إلى الإتيان به قبل تحقّق قيده[1].

وربما يجاب عن المقيس بأنّ البعث من الاعتباريّات والإرادة من التكوينيّات فلايسري أحكام التكوين إلى الاعتباريّات فيجوز البعث نحو أمر متأخّر وإن لم يمكن إرادة أمر استقباليّ وتفصيل ذلك أنّ الإرادة إمّا هي الشوق النفسانيّ ولا إشكال في أنّه كما يتعلّق بأمر حاليّ كذلك يتعلّق بأمر استقباليّ من دون حاجة إلى إقامة برهان لكونه وجدانيّا وهذه الإرادة مهما بلغت ذروتها من القوّة والشدّة لاتكون علّة تامّة لتحريك العضلات نحو الفعل ولايختلف باختلاف متعلّقه فإنّها عبارة عن الشوق الحاصل في أفق النفس سواء يكون متعلّقه أمراً تكوينيّا أو يكون أمراً تشريعيّا وسواء يكون متعلّقه فعل الإنسان نفسه وسواء يكون متعلّقه فعل غيره وتسمية الأوّل بالإرادة التكوينيّة والثاني بالإرادة التشريعيّة لاتتعدّى عن مجرّد الاصطلاح بلاواقع موضوعيّ لها أصلا وأمّا الإرادة تكون بمعنى الاختيار وإعمال القدرة ولكنّها لاتتعلّق بفعل الغير بل لاتتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمن متأخّر فضلا عن فعل غيره ولاتختلف باختلاف متعلّقها فإنّ متعلّقها سواء كان من التشريعيّات أو التكوينيّات فهو واحد حقيقة وذاتا فالإرادة سواء كانت بمعنى الشوق أو بمعنى إعمال القدرة والاختيار تكوينية ولانعقل للإرادة التشريعيّة معنى محصّلاً في مقابل الإرادة التكوينيّة.

---

(١) بدائع الافكار: ج١ ص٣٥٦.

نعم قد يقال إنّ المراد من الإرادة التشريعيّة هي الطلب والبعث باعتبار أنّه يدعو المكلّف إلى إيجاد الفعل في الخارج ولكنّه صرف التسمية ولايترتّب عليها أحكام الإرادة التكوينيّة إذ لاجامع بينهما حتّى يوجب تسرية حكم أحديهما إلى الأخرى فإنّه من الاعتباريّات لا واقع موضوعيّ له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار وعليه فعدم تعلّق الإرادة التكوينيّة بالأمر المتأخّر زمنا لايستلزم عدم تعلّق البعث بأمر متأخّر.

بل ما اعتبره المولى قد يكون متعلّقه حاليّاً وقد يكون استقباليّا ولا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة فكما أنّ الوصيّة بالملك بعد الموت معقولة كذلك البعث نحو أمر متأخّر معقول وقد تحصل من ذلك في تسرية أحكام الإرادة على الطلب والبعث مغالطة ظاهرة ولا منشأ لها إلّا الاشتراك في الإسم فلامانع من الالتزام بالواجب المعلّق بالمعنى الذي ذكرناه وهو كون وجوبه مشروطا بشرط متأخّر (١).

وفيه أوّلا: أنّ البعث الانشائيّ ناش من الإرادة الجدّية بالنسبة إلى فعل الغير عن اختياره فإنّ المريد بعد ملاحظته أنّ صدور الفعل عن الغير يحتاج إلى الداعي قام بصدد إيجاب ما يصلح للداعويّة.

فهذه الإرادة الفعليّة بالنسبة إلى أمر متأخّر توجب إرادة البعث والطلب الإنشائيّ بغرض إمكان انبعاث الغير والإرادة بالنسبة إلى فعل الغير تسمّى بالإرادة التشريعيّة باعتبار توقّف المراد على البعث والحكم والتشريع ومقابلتها مع الإرادة التكوينيّة بفعل النفس من جهة التوقّف المذكور واشتراكها من جهة كون الإرادة في الصورتين أمراً نفسانيّا وعليه فأحكام الإرادة التكوينيّة تجري فيها أيضا فإن قلنا بإمكان تعلّق

(١) راجع المحاضرات: ج ٢ ص ٣٥١.

الإرادة بالمتأخّر فلا إشكال فيها أيضا وإن قلنا باستحالة ذلك يشكل هنا أيضا وهكذا إرادة البعث الناشئة من إرادة فعل الغير أيضا إرادة نفسانيّة وهي ممكنة إذا كان الغرض من البعث هو إمكان الانبعاث طبق ما بعث إليه اذ مع البعث نحو أمر حالي فالانبعاث الحالي ممكن كما أنّ مع البعث نحو أمر استقباليّ فالانبعاث الاستقباليّ في الوقت المذكور ممكن ولايلزم أزيد من ذلك في إمكان البعث هذا بخلاف ما إذا كان الغرض من البحث نحو أمر متأخّر هو إمكان الانبعاث الحالي فإنّه غير ممكن للزوم الخلف وهذه الإرادة ايضا تسمى ايضا بالارادة التشريعية باعتبار تعلقها بالبعث والحكم والتشريع فالإرادة فيه أيضا ليست اعتباريّة كما لايخفى والقول بأنّ الإرادة التشريعيّة هي نفس البعث وهو أمر اعتباريّ كما ترى فتقسيم الإرادة إلى التكوينيّة والتشريعيّة لا إشكال فيه.

وثانيا: إنّ تفسير الإرادة بإعمال القدرة ناشٍ من توهم عدم انفكاكها عن تحرك الأعضاء مع أنّ الإرادة ليست ملازمة لذلك لما عرفت من تعلّق الإرادة بإيجاد الصور الذهنيّة مع أنّه لاتحريك للأعضاء هنا وأيضا أنّ الله سبحانه وتعالى مريد للأشياء مع أنّه لاتحريك للأعضاء هذا مضافا إلى أنّ إعمال القدرة متفرّع على الإرادة وهو عين الإرادة بل هي بمعنى العزم والتصميم الموجب لتحريك الأعضاء كثيرا ما.

وثالثا: إنّه لو سلّمنا أنّ الإرادة بمعنى إعمال القدرة فهي تابعة لكيفيّة المراد فإن كان متأخّرا فإعمال القدرة بالنسبة إليه في المتأخّر لا المتقدّم وإلّا لزم الخلف.

وعليه فمن أراد وقوع المتدرّجات اختارها كذلك وأعمل القدرة كذلك تابعا لتدرّجها ولا يعمل القدرة قبل مجيء وقتها لأنّه خلف في إرادة المتدرّجات ولعلّ صدور المتدرّجات في موقعها بالإرادة الارتكازيّة من دون توجّه تفصيليّ إليها شاهد على أنّ المؤثّر فيها هو الإرادة الأوّليّة المتعلّقة بوقوعها وعليه فرفع الإشكال في تعلّق البعث بأمر متأخّر يحتاج إلى ما عرفت في الإرادة التكوينيّة من إمكان تعلّقها بالمتأخّر

كالمقارن فيصّح البعث بداعي إمكان الانبعاث على طبق البعث فاذا كان البعث نحو الأمر الاستقبالّي فهو لايقتضي إلّا إمكان الانبعاث نحوه لا نحو أمر آخر وأمّا جعل الوجوب مشروطا بلحاظ شرط متأخّر فهو التزام بالإشكال لأنّ اللحاظ مقارن وليس بمتأخر كما لايخفى.

وأيضا يجاب عن المقيس بأنّ الواجبات التشريعيّة على قسمين:

أحدهما: الفعليّ من جميع الجهات وينشئه الأمر بداعي تحريك المأمور فعلا بلاانتظار شيء ولابدّ فيه من اجتماع جميع شرائط التكليف التي منها القدرة الفعليّة ولايمكن تعلّق مثل تلك الإرادة بغير المقدور الفعليّ ولو من جهة تقيّد المراد بأمر استقباليّ وإن كان نفس الوقت.

ثانيهما: ما ينشئه الأمر بعنوان جعل القانون من دون لحاظ إلى الجهات الفعليّة فالمرجع في هذه الجهات هو العقل فكلّما يراه العقل مانعا من فعليّة التكليف بالمعنى الأوّل ويحكم بقبح العقوبة فلايؤثر في نفس المأمور شيئا وإذا حكم العقل بعدم المانع من العقوبة يحكم بالفعليّة ويؤثر أثره ولا مانع من تعلّق مثله بذات الفعل وإن لم تجتمع فيه الشرائط الفعليّة إلى أن قال:

فعلى هذا يمكن أن يقال: إنّ ما ليس وجوبه مشروطا بشيء ولا بفرض شيء عند وجوبه بل لايلحظ عند الجعل إلّا نفسه إن كان جميع الشرائط العقليّة فيه موجودا فهو منجّز سواء كان الجعل فيه كالقسم الأوّل أو كالقسم الثاني.

وما لم تجتمع فيه الشرائط فهو معلّق لكنّه لايمكن فيه الجعل إلّا بالنحو الثاني فالواجب قبل الوقت إن أخذ الوقت فيه مفروض الوجود عند الجعل فهو مشروط وإن لم يلحظ فيه إلّا الذات المقيّدة بالوقت مع قطع النظر عن لحاظ كونه مقدورا أو غير مقدور فهو معلّق.

وأمّا جعل الوجوب الفعليّ من جميع الجهات له قبل الوقت فغير ممكن هذا غاية

توجيه الواجب المعلّق فراجع كلام الفصول فإن كان لايأبى ما ذكرنا فهو وإلّا فهذا تصوير بنفسه[١].

وفيه أوّلا: أنّ اللازم في فعليّة الوجوب والتكليف هو إمكان الانبعاث ولو نحو أمر متأخّر وهذا حاصل في المعلّق دون تحريك المأمور فعلا بلا انتظار شيء فإنّه من خواصّ الواجب المطلق المنجّز بل لايجوز ذلك في المعلّق لتوقّف العمل على أمر استقباليّ وهو الوقت وعليه فحصر الفعليّ في المنجّز بمجرّد فقدان خواصّ الواجب المنجّز من تحريك المأمور فعلا في المعلّق مع أنّ المعلّق فعليّ وموجب لإمكان الانبعاث نحو أمر متأخّر وإنّما الواجب استقباليّ كما ترى.

وثانيا: إنّه لو سلّمنا أنّ فعليّة الوجوب بمعنى إمكان تحريك المأمور حين التكليف لقلنا بحصول ذلك في الواجب المعلّق أيضا فيما إذا كانت له المقدّمات المفوّتة فإنّ وجوب الواجب المعلّق يمكن أن يدعو المكلّف ويحرّكه إلى الإتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل تحقّق الوقت فالتكليف في المعلّق أيضا يوجب التحريك في الجملة نعم لو اعتبر التحريك نحو ذي المقدّمة فهو كما عرفت لايمكن قبل الوقت وليس بلازم في فعليّة الوجوب.

وثالثا: إنّ البعث القانونيّ لايمكن من دون داع فإن كان الداعي فيه تحريك المأمور فعلا بلا انتظار عاد المحذور لعدم اجتماع الشرائط وإن كان الداعي هو إمكان الانبعاث ولو نحو أمر متأخّر فهو عين ما قلناه ولايكون شيئا آخر وأيضا لا وجه لحصر المعلّق في البعث القانونيّ بل يجوز ذلك فيما إذا كان التكليف متوجّها إلى أشخاص خاصّ هذا مضافا إلى أنّ ضرب القانون بالنسبة إلى الموضوع أعني المكلّف واضح وأما بالنسبة إلى قيود الفعل فلايكون واضحا بعد لزوم بيان المراد من القيود فتأمّل.

---

(١) افاضة العوائد: ج ١ ص ١٧٨ ـ ١٧٧.

ومنها: ما عن المحقّق النائينيّ ﷺ وهو بتوضيح مني أنّه لا تعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود وتحقّقه في الخارج فكلّ حكم مشروط بوجود الموضوع بماله من القيود من غير فرق بين الموقّتات وغيرها وأيّ خصوصيّة للوقت من بين القيود حتّى يقال بتقدّم الوجوب عليه دون غيره كالبلوغ والاستطاعة مع أنّ الكلّ مشترك في كونها من قيود الموضوع فكما أنّ فعليّة الحكم في غيره متوقّفة على فعليّة الموضوع كذلك في الموقّتات بل الأمر في الوقت أوضح من جهة أنّه لايتعلّق القدرة به فالقيود كلّها تؤخذ مفروضة الوجود في مقام الاعتبار فلايجب على المكلّف تحصيل شيء منها وإن كان بعضها مقدورا وعليه فعليّة الحكم في الموقّتات وغيرها متوقّفة على تحقّق الموضوع بقيودها فلايعقل الواجب المعلّق بحيث يكون الحكم فيه فعليّا والواجب استقباليّا.

يمكن الجواب عنه بأنّ الفرق بين القيود يتبع اختلاف الأغراض واضح لأنّ بعضها راجع إلى المادّة وبعضها الآخر راجع إلى الهيئة وبعضها مطلوب الحصول وبعضها مطلوب التحصيل وكلّ قيد راجع إلى المادّة لايكون بنفسه تحت الأمر والبعث بل التقيّد به يكون تحت الأمر وعليه فإذا كان القيد راجعا إلى الهيئة كما هو المعروف والمشهور فعليّة الحكم متوقّفة على تحقّق الموضوع بقيوده وقبل التحقّق لم يكن إلّا صورة الحكم.

وأمّا إذا كان القيد راجعا إلى المادّة فالحكم ليس مشروطا بل هو مطلق ومتعلّق بالموضوع فإن كان القيد فعليّا وقابلا للتحصيل فهو مطلق منجّز كقوله صلّ مع الطهارة وإن لم يكن كذلك ولكنّ علم بمجيئه فهو مطلق معلّق وعليه فقوله فحجّ في الموسم أو صلّ في الظهر واجب مطلق معلّق ويكون الحكم فيه فعليّا والمقيّد المأمور به هو الصلاة في الظهر والحجّ في الموسم وهو مقدور وليس إيجاد الوقت في الحجّ أو الصلاة مأمورا به لأنّ القيد خارج عن المتعلّق والتقيّد داخل.

فإذا لم يكن الحكم مشروطا وتعلّق على الموضوع بنحو القضيّة الحقيقيّة فلا وجه لعدم فعليّته نعم يتوقّف تنجّزه على تحقّق الموضوع في الخارج فالحكم في مثل قولهم المسافر يجب عليه القصر فعليّ ولكنّ تنجّزه متوقّف على تحقّق المسافرة في الخارج.

وما حكي عن المحقق النائينيّ ﷺ من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقيّة بما أنّه أخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقّق الحكم وفعليّته قبل فعليّة موضوعه بقيوده[(١)].

غير سديد لأنّ القضايا الحقيقيّة قضايا حمليّة وإمكان إرجاعها إلى الشرطيّة لا يوجب خروجها عن الحمليّة وترتّب الحكم في القضايا الحمليّة على موضوعها فعليّ وليس بتعليقيّ.

قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ وظنّي إنّ عمدة ما أوقعه في الإشكال هو دعوى أنّ القيود في المقيّدات تحت الأمر والبعث ولمّا رأى عدم إمكان البعث إلى الأمر الغير الاختياريّ أنكر المعلّق.

وهي بمكان من الضعف فانّ الأمر المتعلّق بالمقيّد لايمكن أن يتعدّى من متعلّقه إلى أمر آخر والقيد خارج عن المتعلّق والتقيّد داخل فالأمر إنما يتعلّق بالمقيّد لا بالقيد والعقل يحكم بتحصّل القيد إذا لم يكن حاصلا وأمّا مع حصوله بنفسه فلا فإذا أمر المولى بالصلاة تحت السماء لايكون ذلك أمرا بايجاد السماء بل بإيجاد الصلاة تحتها وهو أمر مقدور كذلك الأمر بإيجاد صلاة المغرب ليس أمرا إيجاد المغرب نعم لايمكن الأمر بمقيّد لايصير قيده موجودا في ظرفه ولايكون تحت اختيار العبد وأمّا إذا كان موجودا في ظرف الإتيان أو كان تحت اختياره فالأمر بالمقيّد ممكن والواجب مطلق لا مشروط[(٢)].

الأمر الثالث: في أنّ التفصّي عن إشكال لزوم الإتيان بالمقدّمة قبل زمان

---

(١) المحاضرات: ج ٢ ص ٣١٤.

(٢) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٦٤.

الواجبات الموقتة إذا لم يقدر عليه بعد زمانه هل ينحصر في تعليق الوجـوب أم لا ذهب في الكفاية إلى عدم انحصار ذلك بالتعلّق بالتعليق كما ذهب إليه صاحب الفصول أو بما يرجع إلى التعليق من جعل الشرط من قيود المادّة في المشروط كما أفاد الشيخ الأعظم في الواجب المشروط.

بل يمكن التفصّيّ عن هذه العويصة لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخّر الذي كان معلوم الوجود فيما بعد ضرورة فعليّة وجوبه وتنجّزه بالقدرة عليه بـتمهيد مـقدّمته فيترشّح منه الوجوب عليها على الملازمة ولايلزم منه محذور وجوب المقدّمة قـبل وجوب ذيها وإنّما اللازم الإتيان بها قبل الاتيان بذي المقدّمة.

بل لزوم الإتيان بها عقلا ولو لم نقل بالملازمة لايحتاج إلى مزيد بيان ومؤنة برهان كالإتيان بسائر المقدّمات في زمان الواجب قبل إتيانه[١].

أضاف إليه في المحاضرات إمكان الالتزام بوجوب المقدّمات وجوبا نفسيّا لكنّ لا لأجل مصلحة في نفسها بل لأجل مصلحة كامنة في غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير. إذن تكون هذه المقدّمات واجبة مع عدم وجوب ذيها فعلا[٢].

ولايخفى عليك أنّ الشرط المتأخّر بمعنى اشتراط اللحاظ دون نفس وجود الملحوظ خارجا لايساعد ظواهر أدلّة اشتراط الأشياء فلايصار إليه بدون قرينة تدلّ على أنّ الشرط هو نفس لحاظ الشرط ولذلك نقول بامتناع الكشـف الحـقيقيّ في الإجـازة المتأخّرة عن العقد الفضوليّ لأنّ الظاهر من أدلّة اشتراط طيب المالك في صحّة النقل والانتقال هو وجوده الخارجيّ لا لحاظ الطيب وهكذا. وعليه فالشرط المـتأخّر لا يوجب حلّ العويصة في أكثر الموارد هذا مضافا إلى أنّ الشرط المتأخّر لايغني عن الالتزام بالواجب المعلّق لما في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ من أنّ مع القول بالشرط المتاخر

(١) الكفاية: ج ١ ص ١٦٦.
(٢) المحاضرات: ج ٢ ص ٣٥٥.

وإن كان الوجوب فعليًا ولكن ينفكّ زمان الوجوب عن زمان الواجب إمّا مطلقا أو في خصوص الموقّتات فلابدّ من تصوّر المعلّق والقول به ومعه فلامجال للالتزام بشرطيّة المتأخّر أيضا[١].

ثمّ أنّ الشرط على مختار الشيخ من رجوع القيود إلى المادّة و فعليّة الوجوب قبل تحقّق القيد لايقيد في حلّ العويصة أيضا كما و في الواجبات المشروطة وإن زعم صاحب الكفاية أنّه كان لحلّها وأنّ مجرّد الفعليّة بدون الفاعليّة لا يكفي لتنجيز وجوب المقدّمات. والمفروض على مختار الشيخ أنّ الوجوب فعليّ و لكنّ لافاعليّة و لاتبخيز له قبل حصول القيد في الخارج و عليه فهو من هذه الجملة كالواجبه المشروط الذي يكون القيد راجعاً الى الطلّب والهيئة فكما أنّ الوجوب الفعليّ المنجّز للمقدّمات لامعنى له بدون الوجوب الفعليّ المنجّز لذيها في الواجب المشروط بمعناه لامعنى لوجوب الفعليّ المنجّز في المقدّمات بدون تنجّز ذيها في الوقت المشروط بالمعنى الذي اختاره الشيخ الأعظم ﷺ.

وأمّا حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمات فإن كان من باب الحكم العقليّ الارشاديّ الموجود في كلّ مقدّمة ولو لم نقل بالوجوب الشرعيّ المعلوليّ لوجوب ذيها فهو كما في تعليقة الإصفهانيّ موقوف على وجوب فعليّ لذي المقدّمة وإلّا فلا يحكم العقل بمدح من أتى بمقدّمة ما لم يكن واجبا فعليًا كما لايحكم بقبح من ترك مقدّمة ما لم يكن واجبا فعليًا.

وإن كان من باب قبح تفويت التكليف ومنع المولى عن استيفاء غرضه تشريعا بالبعث ففيه كما في تعليقة الإصفهانيّ منع كون تفويت التكليف قبيحا بنفسه إذ لو كان كذلك لزم أن يكون الذمّ والعقاب على نفس التفويت لا على تركالواجب في ظرفه

---

(١) راجع التعليقة:ج ١، ص٣١٣ و٣١٥.

بترك مقدّمته هذا مضافا إلى أنّ التكليف ليس إلّا مقدّمة لتحصيل الأغراض المولويّة القائمة بفعل العبد وعليه فلو لم يكن تلك الأغراض المولويّة القائمة بفعل العبد لازم التحصيل لم يكن دفع التكليف قبيحا بالعرض.

فالصحيح من تقريب حكم العقل أنّه يقال إذا علم أنّ التكليف تامّ الاقتضاء وأنّ مصلحة الفعل غير متوقّفة على دخول الوقت بل الفعل الموقت ذا مصلحة أزلاً وأبداً لا أنّه بعد دخول الوقت يتّصف بصيرورته ذا مصلحة. فلا محالة يكون الغرض من الفعل تامّ الغرضيّة وتحصيل الغرض التامّ الغرضيّة بحكم العقل لازم ولو لم يكن التكليف به فعليّا ولكنّه متوقّف على العلم بتماميّة الاقتضاء في التكليف وأنّ مصلحة الفعل غير متوقّفة على دخول الوقت وإلّا فالتفويت غير قبيح لأنّه ليس من المنع من وصول المولى إلى غرضه بل يرجع إلى المنع من صيرورته غرضا للمولى[1].

اللّهم إلّا أن يقال يمكن استكشاف تماميّة الاقتضاء من خطابات الموقتات كوجوب صلاة الظهر من دون ترخيص لتركها فإنّها حاكية عن تماميّة الاقتضاء في التكاليف الموقّتة وعدم توقّف مصلحة متعلّقها بالأوقات نعم يمكن أن يقال إنّ مع العلم بأنّ التكليف تامّ الاقتضاء وأنّ مصلحة الفعل غير متوقّفة على دخول الوقت وعدم المانع من تعلّق التكليف الشرعي بالفعل الموقّت الذي تمّ مصلحته تعلّق به التكليف الفعليّ وهو عين الواجب المعلّق ومعه لاحاجة في لزوم الإتيان بالمقدّمات في الواجبات الموقّتة إلى حكم العقل بل وجوب المقدّمة حينئذ بناء على الملازمة تابع لوجوب ذيها كما لايخفى.

وقد تفصّى في الدّرر عن العويصة بعد حصر الواجب في المطلق والمشروط وإرجاع الطلب المتعلّق بالفعل المقيّد بالزمان إلى الطلب المشروط بأنّا نلتزم بعدم صيرورة

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٢ ص ٣١١ و٣١٥.

الخطاب مطلقا ولكنّ نقول إنّ الواجب المشروط بعد العلم بتحقّق شرطه في محلّه يقتضي التأثير في نفس المكلّف بإيجاد كلّ شيء منه ومن مقدّماته الخارجيّة في محلّه مثلا لو قال أكرم زيدا إن جائك فحلّ الأكرام بعد مجيئه ومحلّ مقدّماته إن كان قبل المجيء فمجرّد علم المكلّف بالمجيء يقتضي إيجادها قبله، إلى أن قال: والحاصل أنّ طلب الشيء على فرض تحقّق شيء لايقتضي إيجاد ذلك الشيء المفروض وجوده ولكنّ بعد العلم بتحقّق ذلك الشيء يؤثّر في المكلّف ويقتضي منه أن يوجد كلّاً من الفعل ومقدّماته في محلّه إلى أن قال والمقصود أنّ الوجوب المعلّق على شيء بعد الفراغ عن ذلك الشيء يجب بحكم العقل متابعته[1].

وفيه أوّلا: بعد الغمص عمّا في حصره كما مرّ أنّ ما ذكره هنا ينافي ما أفاده سابقا في ص١٠٤ من أنّ تاثير الخطاب في المشروط يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقة.

وثانيا: كما أفاده المحقّق الإصفهانيّ ﷺ أنّ دعوى تنجّز وجوب ذي المقدّمة مع كونه مشروطا إذا علم بوجود شرطه في ظرفه راجعة إلى الخلف فإنّ مقتضى شرطيّة نفس ذلك الأمر فعليّة التكليف بفعليّة ذلك الأمر لا بالعلم بوجوده في ظرفه[2].

ويمكن أن يقال إنّ صاحب الدّرر لم يقل بتنجّز خطاب ذي المقدّمة قبل وجود الشرط. بل يقول بوجوب المقدّمات من باب حكم العقل بمتابعة هذا الحكم المعلّق على شيء كما أشار إليه في آخر العبارة نعم يرد عليه أنّه لايكون غير التفصّي بحكم العقل فلاتغفل.

وأمّا إمكان الالتزام بوجوب المقدّمات وجوبا نفسيّا لكن لا لأجل مصلحة في نفسها بل لأجل مصلحة كامنة في غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير ففيه أنّ هنا سؤال

---

(١) الدرر: ج١ ص١١٠.

(٢) نهاية الدراية: ج١ ص٣١٤.

كما أفاد أُستاذنا المحقّق الداماد وهو أنّ الداعي إلى وجوب المقدّمة نفسيّاً تهيّئيّاً إن كان هو حفظ الصلاة في أوّل وقتها فالإرادة بالنسبة إلى الصلاة قبل وقتها هل تكون موجودة أم لا فإن كانت الإرادة موجودة الآن فلا ريب في فعليّة الوجوب قبل وقت الصلاة. فوجوب المقدّمة غيريّ وإن لم تكن الإرادة بالنسبة إلى الصلاة في أوّل وقتها موجودة فكيف يمكن أن يتحقّق مع ذلك وجود الداعي إلى حفظ الصلاة في أوّل وقتها وعليه فلامعنى للوجوب النفسيّ التهيّئيّ وكيف كان فتحصل ممّا ذكر لحد الآن أنّ المخلّص عن العويصة منحصر في الوجوب التعليقيّ أو حكم العقل بعد إحراز تماميّة اقتضاء التكليف وعدم توقّف مصلحة الفعل على دخول الوقت لكنّ عرفت عدم الحاجة إليه لكفاية تعلّق التكليف الفعليّ الشرعيّ فتدبّر.

ثمّ إنّ قام دليل شرعيّ خاصّ على وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها فهو كاشف عن سبق الوجوب بنحو التعليق بالنسبة إلى ذي المقدّمة أو لزوم حفظ الغرض بناء على الحاجة إليه فلاتغفل.

ثمّ لايخفى عليك أنّه ذهب في المحاضرات بعد تصوير مقام الثبوت وإمكان وجوب المقدّمات بإحدى الطرق المذكورة قبل زمان وجوب ذيها إلى أنّ ظواهر الأدلّة في مسألتي الحجّ والصوم تساعد ما التزم به في الفصول من كون الوجوب حاليّا والواجب استقباليّا فإنّ قوله تعالى ﴿ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ ظاهر في فعليّة وجوب الحجّ عند فعليّة الاستطاعة كما أنّ قوله عزّ وجلّ ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ ظاهر في فعليّة وجوب الصوم عند شهود الشهر والشهود كناية عن أحد الأمرين إمّا الحضور في مقابل السفر وإمّا رؤية الهلال وعلى كلا التقديرين فالآية تدلّ على تحقّق وجوب الصوم عند تحقّق الشهود.

نعم ظواهر الأدلّة في الصلوات الخمس لا تساعده فإنّ قوله ﷺ إذا زالت الشمس

فقد وجب الطهور والصلاة ظاهر في تحقّق الوجوب بعد الزوال[١].

ولا يخفى عليك ما فيه فإنّ مقتضى ما عرفت سابقا من أنّ ظاهر القواعد العربية يرفع اليد عنه بقرينة وجدان الإرادة فعلا بالنسبة إلى المقيّد أنّ التقيّد في مثل قوله ﷺ إذا زالت الشمس إلخ ليس في ناحية الطلب وإلّا لما كان الطلب موجودا بالفعل بل هو راجع إلى المطلوب والفرق حينئذ بين أمثال هذه الشرطيّة وقوله فمن شهد منكم الشهر الآية هو أنّ التكليف في الأوّل وإن كان موجودا بالفعل ولكنّه لايصير منجّزا ما لم يأت الشرط خارجا بخلاف الثاني فإنّه فعليّ منجّز بالنسبة الى الموقّتة.

وعليه فالتفصيل المذكور في الظواهر بعد حكم الوجدان بوجود الطلب والإرادة بالنسبة إلى المقيّد بالوقت أو أمر متأخّر لاطائل تحته لأنّ المقصود إن كان من جهة وجود التكليف انفعليّ في بعض الأمثلة دون الآخر ففيه أنّ التكليف فعليّ في كلّ واحد من الأمثلة وإن كان المقصود أنّ التكليف منجّز في بعض دون الآخر فهو صحيح ولكنّه لم يقل به.

الأمر الرابع: في حكم دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة وأنت خبير بأنّ ظواهر الخطابات في جميع الموارد عند مثل الشيخ محمولة على رجوع القيد إلى المادّة لأنّه قائل بعدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئة وعلى قوله فلامجال للترديد بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة وعليه فما حكي عن الشيخ من الترديد بينهما وترجيح رجوع القيد إلى المادّة مبنيّ على مذاق المشهور فلاتغفل وكيف كان فلو شكّ في وجوب تحصيل قيد وعدمه من جهة أنّه راجع إلى الهيئة حتّى لايجب تحصيله أو راجع إلى المادّة على نحو يجب تحصيله فإن دلّ دليل على تعيين الأمر فهو وأنّ فالمرجع هو الأصل.

---

(١) المحاضرات: ج ٢ ص ٣٥٥.

واستدلّ لترجيح إطلاق الهيئة بوجوه: منها ما حكى عن الشيخ الأعظم ﷺ من أنّ إطلاق الهيئة شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلّف وليس كذلك إطلاق المادّة فإنّه بدليّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أيّ فرد من أفراد الطبيعة المأمور بها للامتثال به وإذا دار الأمر بينهما فيؤخذ بالإطلاق الشموليّ لكونه أقوى في العموم ويرفع اليد عن الإطلاق البدليّ.

أورد عليه صاحب الكفاية بأنّ الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدّمات الحكمة فلايمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجّرد كونه شموليّا والآخر بدليّا نعم لو كان أحدهما بالوضع والآخر بمقدّمات الحكمة لكان تقديم ما بالوضع على الآخر موجّها لكونه صالحا لأن يكون قرينة على الآخر دون العكس وذلك لأنّ الوضع تنجيزيّ بخلاف ما يكون بالمقدّمات فإنّه معلّق على عدم قيام قرينة على الخلاف فالوضع قرينة على الخلاف انتهى.

هذا مضافا إلى ما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّ تقسيم الإطلاق إلى الشموليّ والبدليّ غير صحيحٌ لا في المقام ولا في باب المطلق والمقيّد أمّا هناك فلأنّ اللفظ الموضوع للطبيعة أو لغيرها لايمكن أن يدلّ ويحكي عن شيء آخر وراء الموضوع له وخصوصيّات الأفراد أو الحالات لابدّ لإفادتها من دالّ آخر ومقدّمات الحكمة لاتجعل غير الدالّ دالّاً وغير الحاكيّ حاكياً فلايستفاد من مقدّمات الحكمة إلّا كون ما جعل موضوعا تمام الموضوع للحكمة من غير دخالة قيد آخر فيه وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ في قوله (أحلّ الله البيع) بعد مقدّمات الحكمة يحكم العقلاء بأنّ الطبيعة من غير دخالة شيء فيها محكومة بالحلّيّة لا أفرادها فإنّها أيّ الأفراد ليست مفاد اللفظ ولا مفاد الإطلاق ومقدّمات الحكمة فالإطلاق الشموليّ ممّا لامعنى له.

كما أنّ الأمر كذلك في الإطلاق البدليّ أيضا فإنّ قوله اعتق رقبة لا يستفاد منه البدليّة لا من اللفظ (ولا من التنوين) فإنّ الرقبة وضعت لنفس الطبيعة والتنوين إذا كان

للتنكير يدلّ على تقيّدها بقيد الوحدة الغير المعيّنة لكنّ بالمعنى الحرفيّ وذلك غير البدلّية كما يأتي في العامّ والخاصّ توضيحه وأمّا كونها تمام الموضوع فيستفاد من مقدّمات الحكمة لا الوضع.

فما هو مفاد الاطلاق في المقامين شيء واحد وهو كون ما جعل موضوعا تمام الموضوع من غير تقييد وأمّا الشمول والبدليّة فغير مربوطين بالإطلاق راسا بل هما من تقسيمات العامّ فدوران الأمر بين الإطلاق الشموليّ والبدليّ ممّا لامعنى محصّل له حتّى يتنازع في ترجيح أحدهما إلى أن قال.

وأمّا في المقام ممّا تعلّق البعث بالطبيعة كقوله أكرم عالما فالإطلاق الشموليّ في الهيئة والبدليّ في المادّة بعد تسليم صحّتها في غير المقام ممّا لايعقل فإنّ معنى الشموليّ أن يكون البعث على جميع التقادير عرضا كما مثلوا له بالعدم بحيث يكون في كلّ تقدير إيجاب ووجوب ومعه كيف يمكن أن يكون إطلاق المادّة بدليّا فهل يمكن ان تتعلّق إرادات أو إيجابات في عرض واحد بفرد ما؟!

والقول بأنّ المراد من الشموليّ هو كون البعث واحدا لكنّ من غير تقييد بقيد فالمراد من وجوبه على كلّ تقدير أنّه لايتعلّق الوجوب بتقدير خاصّ رجوع عن الإطلاق الشموليّ فحينئذ لافرق بين إطلاق المادّة والهيئة فإنّ المادّة أيضا مطلقة بهذا المعنى(١).

ولكنّ يمكن أن يقال:

اوّلاً: إنّ الطبيعة بما هي هي ليست إلّا هي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة كما أنّ الأفراد الخارجيّة ليست مورد الخطاب لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت فالبعث إلى الطبيعة بحكم العقل والعقلاء بعث إلى إيجاد الطبيعة وتحصّلها في الخارج والبعث

---

(١) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٦٨ ـ ٣٦٦.

إلى الإيجاد ليس بعثا إلى طبيعة الإيجاد وإلّا لعاد المحذور بل هو بعث إلى الايجاد في الخارج وهو إمّا مع الإرسال ونتيجته الشيوع والاستغراق أو الإيجاد البدليّ بحسب اختلاف مقتضيّات الأحكام المتعلّقة بها عقلا وعرفا وإن كان معنى الإطلاق في جميع الموارد هو جعل حيثيّة الطبيعة تمام الموضوع للحكم كما أنّ الوجوب والندب مستفادان من البعث بحكم العقلاء مع أنّهما ليسا ممّا وضع صيغة الأمر له وعليه فتقسيم الإطلاق إلى الشموليّ والبدليّ لا إشكال فيه.

وثانيا: إنّ المراد من الشموليّ ليس تعلّق الإرادات أو الإيجابات بل المراد أنّ البعث واحد من غير تقييد بقيد المادّة ومقتضى عدم تقييده هو فعليّته قبل مجيء قيد المادّة وتقيّد المادّة بقيدها لايوجب تقييد الهيئة بقيد المادّة بل هي مطلقة كما لايوجب تضييقها بعد فعليّتها ولو لم يتحقّق قيد المادّة فقولهم أكرمه إكراما حال مجيئه يدلّ على تقييد المادّة بقيد المجيء ولكنّ الهيئة مطلقة من جهة تحقّق المجيء ولذا تكون فعليّة كالوجوب في الواجب المعلّق وتقيّد الإكرام بحال المجيء لاربط له بتقيّد الهيئة ولايكون موجبا لتضييق دائرة البعث بل التضيّق في المبعوث إليه كما أن تضييق مدخول أداة العموم لايوجب تضيّقا في مفاد الأداة فلفظة كلّ في مثل كلّ إنسان وفي مثل كلّ إنسان روميّ تحكي عن الاستغراق وتضييق مدلولها لايوجب تضييقا في الأداة كذلك تقييد المادّة لايوجب تضييقا في ناحية البعث فتدبّر جيّدا.

ومنها ما حكي عن الشيخ ﷺ أيضا من أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّة بخلاف العكس وكلّما دار الأمر بين التقييدين كذلك كان تقييد ما لايوجب ذلك أولى أمّا الصغرى فلأنّه لايبقى مع تقييد الهيئة محلّ بيان لإطلاق المادّة لإنّها لاتنفكّ عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادّة فإنّ محلّ الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

وأمّا الكبرى فلأنّ التقييد خلاف الأصل ولا فرق بين التقييد وإبطال محلّ الإطلاق في

ذلك فالأولى هو تقييد المادّة حتّى يكون ارتكاب خلاف الأصل أقلّ.

أورد عليه في الكفاية بأنّ التقيّد وإن كان خلاف الأصل إلّا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة وانتفاء بعض مقدّماتها لايكون على خلاف الأصل أصلا إذ معه لايكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل وبالجملة لامعنى لكون التقيّد خلاف الأصل إلّا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة ومع انتفاء المقدّمات لايكاد ينعقد له هناك ظهور نعم إذا كان التقيّد بمنفصل ودار الأمر بين الرجوع إلى المادّة أو الهيئة كان لهذا التوهّم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينة الحكمة فتأمّل انتهى.

حاصله أنّ خلاف الأصل فيما إذا انعقد الظهور وهو فيما إذا كان القيد منفصلا وأمّا إذا كان القيد متّصلاً فلاينعقد الظهور حتّى يكون التقيّد وإبطال محلّ الإطلاق خلاف الأصل من جهة مخالفتها مع الظهور هذا بناء على لزوم المقدّمات في الإطلاق كما ذهب إليه صاحب الكفاية وإلّا فالإطلاق ذاتيّ وينعقد الظهور بمجرّد تعلّق الحكم على ذات المتعلّق بحيث يسري إلى جميع الأفراد كما أنّ العامّ لايحتاج إلى المقدّمات في تسرية الحكم إلى الأفراد فالظهور منعقد في المتّصل أيضا.

اللّهم إلّا أن يقال إنّ الظهور لاينعقد مع اقترانه بما يصلح للقرينية في المتّصل أيضا فلابدّ أن يكون محلّ الكلام في المنفصل وقد عرفت أنّ صاحب الكفاية اعترف بأنّ رجوع القيد إلى الهيئة مستلزم للتقيدين في المنفصل بخلاف رجوع القيد إلى المادّة.

واستشكل فيه بأنّ تقييد كلّ من الهيئة والمادّة لاترجع إلى صاحبتها لأنّ لكلّ موردا خاصّاً وعليه فتقيّد المادّة لايوجب تقييد الهيئة وهكذا بالعكس. نعم تقييد كلّ منهما يوجب تضييق لصاحبتها وابطالا لمحلّ إطلاقها مثلا إطلاق أكرم زيدا يقتضي الوجوب بلا قيد كما يقتضي وجوب نفس طبيعة الإكرام من غير تقييد فإذا رجع قيد

إلى الهيئة نحو وإن جاء زيد فأكرمه تكون الهيئة مقيّدة دون المادّة أي يجب على فرض مجيئه نفس طبيعة الإكرام بلا قيد لكن يوجب ذلك تضييقا قهريّا في الإكرام أيضا لابمعنى التقييد بل بمعنى ابطال محلّ الإطلاق وكذلك إذ ورد قيد على المادّة نحو أكرمه إكراما حال مجيئه فإنّ الهيئة مطلقة ولو من جهة تحقّق المجيء ولا تحقّقه كما في الواجب المعلّق لكنّ مع ذلك لاتدعو إلى نفس الإكرام بلا قيد فأكرم بعث إلى نفس الطبيعة وأكرم إكراما حال مجيئه بعث إليها مقيّدة لا مطلقة فدائرة البعث في الفرض الأوّل أوسع منها في الثاني إلى أن قال فلافرق بين تقييد الهيئة والمادّة من جهة أنّ تقييد كلّ لايوجب تقييد الآخر ولا من جهة أنّ تقييده يوجب إبطال محلّ إطلاقه(١).

وعليه فلا ترجيح لإطلاق الهيئة بالنسبة إلى إطلاق المادّة فبعد العلم الإجماليّ بتقييد أحدهما فأصالة الإطلاق متعارضة فلايصح الرجوع إليها لإلغاء احتمال تقييد إطلاق الهيئة بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ويمكن الذبّ عنه بأنّ تضييق المبعوث إليه لايوجب تضييقا في البعث.

كما أنّ تضييق مدخول أداة العموم لا يوجب تضييق مفهوم نفس الأداة والهيئة مطلقة من جهة قيد المادّة فإنّها قبل تحقّق القيد متحقّقة فلاتضييق من هذه الناحية فيه وعليه فالأمر يدور بين التقيد والتقيّدين ولكنّ الإشكال في أنّه لادليل على الترجيح المذكور كما أفاد سيّدنا الإمام ﷺ ولعلّ إليه يشير صاحب الكفاية حيث تأمّل.

ومنها ما عن المحقّق الايروانيّ والمحقّق العراقيّ (قدّس سرّهما) من أنّ تقييد المادّة حيث إنّه متيقّن ومعلوم بالتفصيل لأنّها إمّا مقيّدة ابتداءً أو تبعاً فينحلّ العلم الأجماليّ إلى المعلوم بالتفصيل والشكّ البدويّ فيبقى أصالة الإطلاق في جانب الهيئة سليمة عن المعارض فيصحّ التمسّك بإطلاقها لإلقاء احتمال التقيّد(٢).

---

(١) مناهج الوصول: ج١ ص٣٦٩.

(٢) راجع بدائع الافكار: ج١ ص٣٦٦.

أورد عليه المحقّق الإصفهاني ﷺ بأنّ أحد تقديري العلم بتقييد المادّة فرض تقييد الهيئة لأنّ المفروض العلم بتقييد ذات المادّة أو بتقييدها بما هي واجبة فكيف يعقل سلامة إطلاق الهيئة فإنّه يلزم من وجوده عدمه[1].

يمكن أن يقال إنّ احتمال تقييد الهيئة يكفي لحصول العلم بتقييد المادّة على أيّ حال كما أنّ احتمال التخيير يكفي لحصول العلم بالمطلوبيّة فيما إذا دار الأمر بين التعيّن والتخيير؟ مع عدم العلم بالتخيير فلايتوقّف العلم بتقييد المادّة وتضييقها على العلم بتقييد الهيئة وإجراء أصالة الإطلاق بعد الانحلال وإن كان موجبا لنفي احتمال التقيّد؟ ولكنّه لاينافي الانحلال مع قطع النظر عن إجراء أصالة الإطلاق لأنّ قبل الانحلال لامجال لأصالة الإطلاق للمعارضة وبعدالانحلال لامانع من جريانها فتجري ولايلزم من جريانها وإثبات الإطلاق جريان أصالة السلامة في المقابل حتّى تتعارضان وتتساقطان ويلزم من وجودها عدمها لأنّ العلم التفصيليّ بتقيّد المقابل يمنع عن جريان أصالة الإطلاق فيه فينحصر جريان أصالة الإطلاق في الهيئة فلايلزم من وجوده عدمه فافهم.

أورد على هذا الوجه أيضا سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بقوله يرد عليه مضافا إلى ماذكرنا في بيان عدم الفرق بينهما أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقيّد ولو تبعا فلايكون تقييدها متيقّنا[2].

مراده ﷺ من عدم الفرق ما أفاد من أنّ تقييد كلّ واحد من الهيئة والمادّة لايوجب تقييد الآخر ولكنّ يوجب تقييد كلّ إبطال محلّ إطلاق الآخر وعليه فلاينحلّ العلم الإجمالي إلى المعلوم تقييده بالتفصيل والشكّ البدويّ لأنّ التقييد في كلّ طرف يوجب إبطال محلّ إطلاق الآخر هذا مضافا إلى أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقيّد ولو تبعا

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣٢٢.

(٢) مناهج الوصول: ج ١ ص ٣٧٠.

فالتعبير بإنّ تقييد المادّة معلوم تفصيلا في غير محلّه.

ويمكن أن يقال أوّلا: أنّا لانسلّم إيجاب تقييد المادّة لإبطال محلّ إطلاق الهيئة لما عرفت من أنّ التضييق في ناحية المبعوث إليه لا في ناحية البعث بل هو مطلق من جهة مجيء قيد المادّة وعدمه.

وثانيا: أنّ لفظ التقيّد لا دخالة له بل المراد هو العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق في ناحية المادّة فمع العلم بعدم الإطلاق سواء كان القيد راجعا إليها ابتداءً أو راجعا إلى الهيئة لامجال لأصالة الإطلاق هذا بخلاف الهيئة فإنّ تقييدها مشكوك بالشكّ البدويّ فيجوز التمسّك بأصالة الإطلاق فيها لابقاء احتمال التقييد فيها.

أُورد على هذا الوجه أيضا السيّد الخوئيّ ﷺ حيث قال إنّ تقييد كلّ من الهيئة والمادّة مشتمل على خصوصيّة مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّة فإنّ تقييد الهيئة مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود وتقييد المادّة مستلزم لكون التقييد به مطلوبا للمولى وعلى ضوء هذا الأساس فليس في البين قدر متيقّن لنأخذ به وندفع الزائد بالاطلاق(١).

ويمكن أن يقال إنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّة لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهريّ فلامجال بعد العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق لجريان أصالة الإطلاق فيها وعدم وجود القدر المتيقّن بين التقيّدين لاينافي العلم بعدم إطلاق المادّة كما لايخفى وبعد جريان أصالة الإطلاق في ناحية الهيئة لكون الشكّ في تقييدها شكّاً بدويّا بعد الانحلال يمكن الأخذ بإطلاقها وإثبات أنّ الوجوب ليس مقيّدا بشيء وأمّا حكم القيد في طرف المادّة فحيث كان مردّداً بين كونه قيداً له بحيث يجب تحصيله وبين كونه قيداً للوجوب فلايجب تحصيله ولايجري أصالة الإطلاق فيه أمكن التمسّك فيه

(١) المحاضرات: ج٢ ص٢٤٣.

بالبرائة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد هذا تمام الكلام في جريان أصالة الاطلاق في طرف الهيئة.

مقتضى الأصل

وأمّا إذا لم نقل بأحد الوجوه المذكورة لترجيح الإطلاق في طرف الهيئة فمقتضى الأصل هو البرائة لدوران القيد بين كونه قيدا للوجوب أو قيدا للواجب سواء قلنا بمقالة المشهور في رجوع القيود إلى الهيئة أو لم نقل به واخترنا بأنّ الوجدان حاكم على رجوعها إلى المادّة وإن امكن رجوعها إلى الهيئة فإنّ على كلّ واحد من المذهبين لم يثبت أصل الوجوب لاحتمال أن يكون القيد قيدا للوجوب.

ولا فرق في ذلك بين كون القيد على فرض رجوعه إلى المادّة قيدا على وجه التنجيز أو على وجه التعليق فإنّ مع احتمال رجوعه إلى الهيئة لم يثبت أيضا أصل الوجوب.

نعم لو قلنا باستحالة الرجوع إلى الهيئة كما هو المحكيّ عن الشيخ فلا يدور الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة بل القيد راجع إلى المادّة وهو خلاف الفرض.

وممّا ذكر يظهر ما في بدائع الأفكار حيث ذهب إلى الفرق بين ما إذا دار الأمر بين كون القيد قيدا للوجوب وكونه قيداً للواجب بنحو التنجيز فيجري البرائة على المشهور في الواجب المشروط وعلى المختار وبين ما لو دار الأمر بين كون القيد قيدا للوجوب وكونه قيدا للواجب على نحو المعلّق فحكم على المعتاد بعدم وجوب تحصيل القيد المزبور دون سائر القيود بل كان الحكم فيها هو وجوب تحصيلها تعيّناً في المفوّتة منها وتخييرا في غير المفوّتة.

وحكم على المشهور أيضا بذلك لو قالوا بوجوب تحصيل المقدّمات المفوّتة وإن لم يقولوا به فالمرجع هو الأصل العمليّ وهو البرائة أو استصحاب عدم الوجوب بالنسبة إلى المقدّمات المفوّتة بناء على جريان البرائة في المقدّمات وإلّا فالمرجع هو

الاشتغال(١).

وذلك لأنّ مع دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الوجوب أو الواجب لا علم بالوجوب أصلا على كلّ المذهبين حتّى نقول بالاشتغال ووجوب المقدّمات المفوّتة ولا فرق في ذلك بين كون القيد قيدا للواجب على وجه التنجيز أو على وجه التعليق فإنّ مع عدم مجيء القيد المذكور لا علم بالوجوب فلاتغفل.

ثمّ لو شكّ في تقييد الوجوب فقط فقد ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّه لو كان لدليله إطلاق أخذنا به وإلّا فمقتضى البرائة عدم الوجوب قبل تحقّق القيد المحتمل تقيّد الوجوب به وهذا كلام متين ولكنّ ينبغي أن يقيّد ذلك بما إذا لم يكن له حالة سابقة كما إذا شككنا بعد حلول زمان الغيبة أنّ وجوب صلاة الجمعة مشروط بالحضور حتّى ينتفي بحلول الغيبة أو غير مشروط بذلك حتّى يبقى فيمكن حينئذ استصحاب الوجوب بعد العلم بثبوته.

ولو شكّ في تقييد الواجب فقط فمقتضى الإطلاق والأصل واحد وهو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل ويصحّ الاكتفاء بإتيان الواجب من دون القيد في مقام الامتثال.

ولو علم بأنّ الواجب مقيّد ولكن شكّ في كونه معتبرا على وجه لايجب تحصيله فيكون الواجب معلّقا أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجّزا فقد أفاد في بدائع الأفكار أنّه لا إشكال في عدم صحّة التمسّك بالإطلاق لو كان ولا بالأصل فيما لم يكن إطلاق لنفي التقيّد بالقيد المزبور لفرض العلم به وإنّما الشكّ في كيفيّة أخذ القيد نعم يمكن التمسّك بالبرائة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد(٢).

---

(١) بدائع الافكار: ج ١ ص ٣٦١.

(٢) بدائع الافكار: ج ١ ص ٣٦١.

ومنها تقسيمه إلى نفسيّ وغيريّ.

وهنا جهات:

الجهة الأولى: في تعريفهما

ذهب المشهور إلى أنّ الواجب النفسيّ ما أمر به لنفسه والغيريّ ما أمر به لاجل غيره.

أورد عليه الشيخ الأعظم ﷺ في محكيّ تقريراته بأنّ لازم وذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّة او أكثرها من الواجبات الغيريّة إذ المطلوب النفسيّ قلّما يوجد في الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس ويلزمه أن يكون الآخر غير مطّرد لانتفاء الواسطة.

لا يقال المراد بكونه مطلوبا لنفسه أنّه مطلوب لأجل مصلحة حاصلة في نفسه فيكون المراد بالغيريّ ما أمر به لأجل مصلحة حاصلة في غيره فيتمّ عكس الأوّل وبه يصحّ الطّرد أيضا في الثاني لأنّا نقول ذلك فاسد جدّاً ضرورة امتناع أن يكون المصلحة الداعيّة إلى طلب الشيء حاصلة في غيره غاية ما في الباب أنّ المصلحة في فعل المقدّمة هو الوصول إلى الغير الحاصل في نفسه وفي ذيها القرب الحاصل في نفسه وذلك لعلّه ظاهر.

ثمّ عرّفهما الشيخ الأعظم ﷺ بقوله فالأولى في تحديدهما أن يقال: إنّ الواجب الغيريّ ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر والنفسيّ ما لم يكن كذلك فيتمّ العكس والطّرد(١).

وعليه فالنفسيّ هو ما لم يكن للتوصّل إلى واجب آخر على المكلّف بخلاف الغيريّ فإنّه هو ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر على المكلّف.

والأولى إضافة كلمة للإتيان في تعريف الشيخ ﷺ كما أشار إليه المحقّق الإيروانيّ فيقال

---

(١) التقريرات: ص ٦٤.

إنّ الغيريّ هو ما أمر به للإتيان بالواجب الآخر والنفسيّ ما لم يكن كذلك.

أورد عليه في الكفاية بما حاصله أنّ الداعي في الواجبات النفسيّة تارة يكون محبوبيّة الواجب بنفسه كالمعرفة بالله وتارة أخرى يكون محبوبيّته بماله من فائدة مترتّبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليّات ولا إشكال في القسم الأوّل وإنّما الإشكال في القسم الثاني فإنّ مقتضى كون الداعي فيه محبوبيّته بماله من الفائدة المترتّبة عليه هو أن يكون أكثر الواجبات في الحقيقة واجبات غيريّة فإنّه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازما لتلك الواجبات لما كان الداعي موجودا إلى إيجاب ذيها وعليه فالإشكال باق بالنسبة إلى جامعيّة التعريف ومانعيّته فإنّ الواجبات النفسيّة تدخل في تعريف الغيريّ فتعريف النفسيّ لايكون جامعا لأفراده كما أنّ تعريف الغيريّ لايكون مانعا من الأغيار.

يمكن الجواب عنه أوّلا بأنّ الأغراض في الواجبات النفسيّة ليست من الواجبات وليست ممّا يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتّى يصدق على الواجبات النفسيّة أنّها واجبات ومأمورات لأجل التوصّل إلى الإتيان بواجبات أخرى وتقسيم الواجب إلى النفسيّ والغيريّ باعتبار البعث والوجوب لا باعتبار الأغراض فملاحظة الأغراض أجنبيّة عن ملاك التقسيم.

ولقد أفاد وأجاد المحقّق الإصفهانيّ ﷺ حيث قال وأمّا الإرادة التشريعيّة فقد مرّ مراراً أنّ حقيقتها إرادة الفعل من الغير ومن الواضح أنّ الإنسان لو أراد اشتراء اللحم من زيد فالغرض منه وإن كان طبخه لكنّه غير مراد منه بل لعلّ الطبخ مراد من عمر وإحضاره في المجلس مراد من بكر وهكذا فلاتنافي بين كون شيء مرادا من أحد والغرض منه غير مراد منه وإن كان مقصودا من الفعل لترتّبه عليه فالاشتراء مراد بالذات من زيد ومقدّماته مرادة بالعرض منه وان لم يكن الغرض من اشتراء اللحم نفسه بل ينتهي إلى نفس الآمر مثلا (من الطبخ والأكل وتحصيل بدل ما يتحلّل وإبقاء

الحيوة ووجوده وذاته).

ومنه يعلم حال الصلاة وسائر الواجبات فإنّ الغرض من الصلاة وإن كان مصلحتها إلّا أنها غير مرادة من المكلّف لا بالعرض ولا بالذات بل المراد بالذات عن المكلّف نفس الصلاة والإرادة التشريعيّة متقوّمة بإرادة الفعل من الغير لا أنّها مطلق الشوق حتّى يقال إنّ الشوق إلى الصلاة منبعث عن الشوق إلى غايتها إلى ان ينتهي إلى غاية الغايات والكلام في تقسيم الواجب إلى النفسيّ والغيريّ ومبدء الإيجاب كنفسه ينقسم إلى القسمين بلا محذور وإن كان نفس المحبوبيّة المطلقة غيريّة مطلقا إلى أن ينتهي إلى الغرض الذي هو علّة ذي الغرض.

وجميع آثار الواجب النفسيّ الحقيقيّ من كونه محرّكا ومقرّبا وموجبا لاستحقاق الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته مترتّبة على هذه الواجبات النفسيّة المتعارفة فإنّها المرادة من المكلّف بالذات فإرادتها منه هي الداعية له فهي المقرّبة له فافهم واغتنم[(١)].

وبالجملة الفرق بين النفسيّ والغيريّ ليس في ناحية الأغراض والمصالح بل في ناحية نحو البعث الابتدائيّ والتبعيّ.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام ﷺ حيث قال تقسيم الواجب إلى النفسيّ والغيريّ باعتبار تعلّق البعث والوجوب لا باعتبار الإرادة والأغراض فإنّهما خارجان عن اعتبار الوجوب والواجب فقد يتعلّق البعث بشيء لأجل التوصّل إلى مبعوث إليه فوقه وتوقّفه عليه وقد يتعلّق به من غير أن يكون فوقه مبعوث إليه فالأوّل غيريّ والثاني نفسيّ[(٢)].

وإلى ما ذكر يؤول ما في الوقاية أيضا حيث قال إنّ الغيريّ ما لا وجوب له بذاته

(١) نهاية الدراية: ص٣٢٦.
(٢) مناهج الوصول: ج١ ص٢٧١.

ولاتتعلّق به الإرادة والإنشاء والبعث إبتداءاً وإنّما يجب بوجوب غيره ويكون مرادا ومنشأ بنفس إرادة الغير وإنشائه فهو نظير لوازم المهيّات التي تجعل بنفس جعل ملزوماتها وهذا بخلاف النفسيّ الذي هو متعلّق الإرادة بذاته وملحوظ للامر ابتداءاً وقد بعث إليه ووعد وأوعدعليه وإن كانت المصلحة الداعية إلى الأمر به أمرا آخراً حاصلا بسببه حتّى التوصّل إلى واجب نفسيّ مثله[1].

وثانيا: كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ أنّ دخول الواجب النفسيّ في تعريف الواجب الغيريّ الذي هو ما امر به للتوصّل إلى واجب آخر مع تسليم أنّ المعيار هو الأغراض والفوائد فيما إذا كانت الفوائد المترتّبة بمرئى ومسمع العرف حتّى يمكن إيجابها وإلّا فلا تعرفها عامّة الناس حتّى يمكن الأمر بها وتصير الأغراض واجبات ويصدق عليها ما أمر بها للتوصّل إلى واجبات أخرى والمفروض أنّ كثيرا من الواجبات النفسيّة لاتعرف العامّة فوائدها وغاياتها فمجرّد كون المعيار هو الأغراض لايوجب دخول النفسيّات في الغيريّات مع عدم التمكّن من إيجاب فوائدها وغاياتها لأنّ تعريف الغيريّات لا يصدق عليها كما لايخفى.

نعم يصدق تعريف الغيريّ بما أمر به لأجل غيره كما عن المشهور يصدق عليها وعليه فما ذهب اليه الشيخ الأعظم ﷺ هو الأقوى.

ثمّ أنّه لامجال لتصحيح تعريف المشهور بدعوى أنّ المقصود من قولهم في تفسير النفسيّ بما أمر به لنفسه وتفسير الغيريّ بما أمر به لأجل غيره أنّ النفسيّات معنونة بعناوين حسنة يستقلّ العقل بمدح فاعلها وذمّ تاركها وصارت بما هو كذلك متعلّقة للإيجاب لا بما هي مقدّمة لأمر مطلوب واقعا من الغايات والفوائد المترتّبة كما أنّ الغيريّات بما هي تكون مقدّمة للواجبات النفسيّة صارت واجبة لا بعناوينها التي

---

(١) الوقاية: ص ٢٤٣.

تكون حسنة في نفسها لعدم دخلها في إيجابها الغيريّ وعليه فلايتوجّه الاعتراض على تعريف المشهور بأنّ جلّ الواجبات لولا الكلّ يلزم ان يكون من الواجبات الغيريّة إذ المطلوب النفسيّ قلّ ما يوجد في الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها لماعرفت من أنّ معيار الإيجاب في النفسيّات ليس هي كونها مطلوبات لأجل الغايات بل المعيار هو تعنونها بالعناوين الحسنة المنطبقة عليها التي يستقلّ العقل بمدح فاعلها وذمّ تاركها وهكذا المعيار في إيجاب الواجبات الغيريّة هو حيثيّة كونها من مقدّمات الواجبات النفسيّة كما أشار إلى ذلك صاحب الكفاية.

لأنّه أوّلا: كما أفاد في نهاية النهاية أنّه لاطريق لنا إلى ثبوت هذا العنوان في موارد الأوامر النفسيّة.

وثانياً: إنّه لاطريق لنا إلى كونه هو الداعي إلى إيجابها دون ملاك الأمر الغيريّ الثابت فيها فكيف يحكم بأنّ هذه الأوامر نفسيّة وتلك طريقيّة بل ظاهر الأخبار الواردة في علل الأحكام أنّ الباعث للأمر هو حصول الاثار الخاصّة ومن الواضح أنّه لو كانت ذاتها دخيلة في الأمر لما صحّ التعليل بالجهات الخارجية[1].

وثالثا: كما في نهاية الأُصول أنّه إن كان المراد تعنونه بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله من جهة أنّ الفائدة تترتّب عليه بحيث صار ترتّب الفائدة علّة لتعنونه بالعنوان الحسن نعترض عليه بأنّ هذا الأمر يجري في جميع الواجبات الغيريّة ايضا فإنّ كلّ واحد منها أيضا يتعنون بالعنوان الحسن من جهة اشتماله على المصلحة المترتّبة عليه وإن كان المراد تعنونه بعنوان حسن من دون أن يكون لترتّب الفائدة دخل في حسنه نعترض عليه بأنّ هذا يوجب خلاف الفرض فإنّ الفرض إنّما يكون في الواجبات

---

(١) نهاية النهاية: ج ١ ص ١٥٤.

النفسيّة التي وجبت لا لذاتها بل من جهة ترتّب الفوائد عليها هذا مضافا إلى أنّ هذا خلاف البداهة للزوم أن تكون جميع الواجبات النفسيّة من المحسّنات الذاتية وهذا واضح الفساد(١).

ورابعا: كما في نهاية الدراية أنّ من العناوين ما هو حسن بالذات أو قبيح كذلك كعنوان العدل والإحسان في الأوّل وكعنوان الظلم والجور في الثاني ومنها ما هو حسن أو قبيح بالعرض كغير العناوين المتقدّمة من العناوين.

والمراد من ما بالذات وما بالعرض أنّ العنوان الحسن أو القبيح ربما يكون محفوظا ومع ذلك لايتّصف بالحسن أو القبح لطروّ عنوان آخر عليه كعنوان الصدق والكذب إذا طرأ عليهما عنوان قتل المؤمن وإنجائه وربما لايقبل لطروّ عنوان آخر يزيل حسنه أو قبحه كعنوان العدل والظلم.

والثاني عنوان ذاتيّ والأوّل عرضيّ ومن الواضح أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فجميع الواجبات النفسيّة إذا كانت من حيث عنوان حسن واجبا نفسيّا لابدّ من أن ينتهي إلى عنوان واحد وكذلك المحرّمات النفسيّة فكلّها مصاديق واجب واحد أو محرّم واحد بملاك وعنوان واحد لأنّ عناوينها الحسنة أو القبيحة عرضيّة لابدّ من أن ينتهي إلى عنوان ذاتيّ انتهى موضع الحاجة(٢).

وتوضيح كلامه أنّ العناوين العرضيّة لايمكن أن تدعو إلّا من جهة انتهائها إلى العناوين الذاتيّة والأصليّة وعليه فالإشكال باق على حاله لأنّ الواجبات الغيريّة يكون كذلك.

فتحصّل أنّ الأقوى هو تعريف الذي أفاده الشيخ ﷺ من أنّ الغيريّ ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر والنفسيّ ما لم يكن كذلك.

(١) نهاية الاصول: ج١ ص١٨٢.
(٢) نهاية الدراية: ج١ ص٣٣٦.

والأولى أن يعرف كما في نهاية النهاية من أنّ الغيريّ هو ما أمر به للإتيان بالواجب الآخر والنفسيّ ما لم يكن كذلك.

الجهة الثانية: في مقتضى الأصل اللفظي

إذا شكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ؛ ذهب الشيخ الأعظم الى أصالة الإطلاق من ناحية المادّة بتقريب أنّ المطلوب لو كان هو الفعل على وجهٍ يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلّم الحكيم، وحيث ليس ما يصلح أن يكون بياناً فيجب الأخذ بالإطلاق، ويحكم بأنّ الواجب نفسيّ غير منوط بالغير على وجهٍ لو فرض امتناع الغير يجب الإتيان به مع إمكانه.

والوجه في عدوله عن إجراء أصالة الإطلاق في ناحية الهيئة هو ما اختاره في الهيئة من وضعها لخصوصيّات الطلب المتقدّمة في نفس الطالب باعتبار دواعيها التي تدعو إليها؛ إذ حيث كان الموضوع له فيها هو الجزئيّ والفرد فلامجال لأصالة الإطلاق في ناحية الهيئة لدفع الشكّ المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لايعقل تقييدها[1].

يمكن الجواب عنه بأنّ مقتضى ما مرّ سابقاً في مفاد الهيئة أنّ الموضوع له فيها كالموضوع له في الحروف جزئيّ وليس هو الطلب المتقدّم في نفس الطالب؛ إذ هو من مبادئه، بل الموضوع له هو نفس البعث الإنشائيّ، ولكنّه حيث كان كالمعنى الحرفيّ يكون إيجاديّاً وجزئيّاً. ومع ذلك لايمنع جزئيّة الموضوع له عن أصالة الإطلاق في ناحية الهيئة لدفع الشكّ المذكور من جهة إمكان إنشاء الجزئيّ على تقدير من أوّل الأمر من باب ضيق فم الركوة، فلايلزم تقيّد الجزئيّ بعد تحقّقه حتّى يقال إنّ الجزئيّ لاسعة له حتّى يتقيّد.

(١) التقريرات:/٦٥.

هذا مضافاً إلى إمكان التمسّك بالإطلاق الأحواليّ كما في بدائع الأفكار[١].

وأفاد أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ حيث إنّ الجزئيّ بعد الوجود له أحوال مختلفة، فإذا لم يتقيّد الجزئيّ بحالٍ خاصّ كالبعث للتوصّل إلى واجب آخر يمكن الأخذ بالإطلاق ويحكم بأنّ البعث مطلق ولم يتقيّد بشيءٍ فينتزع منه النفسيّ.

ومضافاً إلى ما في تعليقة الإصفهانيّ ﷺ من أنّ الإطلاق من ناحية الداعي حيث قال: إنّ ما يحتاج إلى التنبيه عرفاً كون الوجوب لداعٍ آخر غير الواجب، ومنه تعرف أنّ إطلاق البعث بمعنى عدم تقييده بانبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب لا التوسعة من حيث وجوب شيء آخر وعدمه، والتقييد بهذا المعنى لاينافي كون البعث جزئيّاً حقيقيّاً، فإنّ المقصود ظهور الصيغة بحسب مقدّمات الحكمة في البعث المنبعث عن داعي نفس الواجب لا عن داعٍ آخر في غيره، مع وضوح أنّ الدواعي ليست من شؤون البعث وأطواره كي توجب تضييق دائرة معناه ومفهومه. فسقط ما سيأتي إشكالاً وجواباً[٢].

ولايخفى عليك أنّ ما ذهب إليه المحقّق الإصفهانيّ هو الموافق لما عرفت في تعريف النفسيّ من أنّ الغيريّ هو ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر، والنفسيّ هو ما لم يكن للتوصّل إلى واجب آخر؛ فعدم تقييد البعث بانبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب يوجب بمقدّمات الحكمة أن تكون الصيغة ظاهرة في النفسي، أي البعث الذي لاينبعث عن داعٍ آخر غير الواجب.

وبالجملة فلايحتاج التمسّك بالإطلاق في الهيئة إلى مؤنة زائدة مطلقاً سواء كان المراد من الإطلاق هو الاطلاق الأحواليّ أو الإطلاق من ناحية الداعي أو الإطلاق المفهوميّ.

---

(١) بدائع الأفكار: ٣٧٣/١.

(٢) نهاية الدراية: ٣٢٩/١.

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث أورد على التمسّك بالإطلاق بأنّ ماقيل من أنّ الإطلاق يدفع القيد الزائد فغير تامّ، لأنّ كلّاً من النفسيّة والغيريّة متقدّم بقيد زائد على فرض كون البعث موضوعاً لجامعهما، مع أنّه خلاف التحقيق[1].

لما عرفت من أنّ المحتاج إلى المؤنة الزائدة هو التقييد لا الإطلاق، سواء قلنا بالإطلاق الأحواليّ أو الإطلاق من ناحية الداعي أو الإطلاق المفهوميّ؛ إذ منشأ النفسيّة هو عدم تقييد البعث بانبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب لاتقييد البعث بعدم ملاحظة انبعاثه عن داعٍ آخر حتّى يحتاج إلى المؤنة كالغيريّة التي هي تقييد البعث يكون انبعاثه عن داعٍ آخر غير الواجب.

نعم، لايصحّ القول بأنّ البعث يكون موضوعاً للمفهوم الجامع، كما ذهب إليه صاحب الكفاية، لما عرفت في محلّه من أنّ معاني الصيغ الإنشائيّة كالمعاني الحرفيّة جزئيّة لاكلّيّة، ولكن كذلك لاينافي جزئيّتها لإطلاقها من جهة الأحوال أو الدواعي، فالتمسّك بإطلاق الهيئة من جهة الأحوال أو من جهة الداعي لا مانع منه.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام سيّدنا الإمام ﷺ أنّه أخذ بالظهور الانصرافيّ الناشئ من كثرة استعمال الهيئة في ما ينتزع منه النفسيّ دون ما ينتزع منه الغيريّ.

حيث قال: ثمّ إذا شككنا في واجب بأنّه نفسيّ أو غيريّ يحمل على النفسيّ لأجل الانصراف كما لايبعد، لابمعنى انصراف جامع إلى أحد أقسامه، فإنّ التحقيق أنّ الموضوع له في الهيئة خاصّ وأنّها في النفسيّ والغيريّ لاتستعمل إلّا استعمالاً إيجاديّا لنفس البعث والإغراء. والنفسيّة والغيريّة انتزاعيّتان لا من مقوّماته، بل لمّا كان البعث لأجل الغير نادراً لايعتني باحتماله العقلاء.

ويمكن أن يُقال: إنّ البعث المتعلّق بشيء حجّة على العبد ولايجوز التقاعد عن

---

(١) مناهج الوصول: ٣٧٢/١.

طاعته باحتمال كونه مقدّمة لغيره إذا سقط أمره[١].

والفرق بين الظهور الانصرافيّ الناشئ من كثرة الاستعمال وبين الظهور الإطلاقيّ واضح، لأنّ الثاني محتاج إلى مقدّمات الحكمة دون الأوّل كما لا يخفى، نعم يحتاج إلى إثبات ندرة استعمال الهيئة في البعث الغيريّ، وهو غير ظاهر مع تعدّد استعماله في الغيريّ، كالوضوء والغسل والتيمّم وإعداد السلاح والقوى للجهاد وغيرها من الموارد.

الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل العمليّ

إذا شكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ ولم يثبت أصالة الإطلاق في طرف، فالمرجع هو الأصل العمليّ، وهنا صور:

الأُولى: أنّه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء والصلاة وشكّ في وجوب الوضوء أنّه غيريّ أو نفسيّ؛ ففي هذا القسم الذي يرجع الشكّ فيه إلى تقييد الصلاة بالوضوء ذهب في بدائع الأفكار إلى أنّ الأصل يقضي بعدم اشتراط الواجب النفسيّ، أعني الصلاة بالطهارة، فيجوز الإتيان به بلاطهارة، وأمّا نفس الطهارة فيعلم بوجوبها في ذلك الوقت على كلّ حال إمّا لنفسها أو لغيرها[٢].

ولعلّ وجه ذلك: أنّ في هذا القسم يرجع الشكّ إلى تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون مجرى البراءة بعد انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ بوجوب الوضوء الأعمّ من النفسيّ والغيريّ.

أُورد عليه بأنّ العلم الإجماليّ المذكور باقٍ على حاله، لأنّ العلم التفصيليّ بوجوب الوضوء المردّد بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً هو عين العلم الإجماليّ بالوضوء

(١) مناهج الوصول: ٣٧٢/١.
(٢) بدائع الأفكار: ٣٧٣/١.

نفسيّاً أو وجوب الصلاة المتقيّدة به، ولا يعقل أن يكون العلم الإجمالي موجباً لانحلال نفسه. وعليه فالبراءة العقليّة لامعنى لها بعد بقاء العلم الإجماليّ، بل مقتضاه هو الاحتياط بأن لا يأتي بالصلاة إلّا مع الطهارة، نعم، يظهر من فوائد الأُصول جواز الأخذ بالبراءة الشرعيّة بناءً على عدم الملازمة بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة، فإنّ البراءة الشرعيّة حينئذٍ لامحذور في جريانها، لأنّ رفع القيديّة إنّما هو من وظيفة الشارع كجعلها، غايته أنّ وضعها ورفعها إنّما يكون بوضع منشأ الانتزاع ورفعه وهو التكليف بالأكثر وبسطه على الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك، فكما أنّ للشارع أمر بالمركّب على وجهٍ يعمّ الجزء الزائد أو الشرط الزائد كذلك للشارع رفعه بمثل قوله: «رفع ما لايعلمون» وبذلك ينحلّ العلم الإجماليّ ويرتفع الإجمال. والسرّ في ذلك أنّ حكم العقل بلزوم الامتثال إنّما هو لرعاية حكم الشارع، وبعد رفع الشارع التكليف عن الأكثر ولو رفعاً ظاهريّاً يتعيّن كون المكلّف به هو الأقلّ، فيحصل الامتثال التعبدّي بفعل الأقلّ ولايجب الزائد عليه(١).

فلاوجه لإسناد الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال في الأقلّ والأكثر في الأجزاء أو في الشرائط إلى المحقّق النائينيّ من دون تفصيل بين البراءة الفعليّة والشرعيّة، فإنّه ـ كما عرفت ـ فصّل بينهما. وكيف ما كان فإن لم نقل بالبراءة أصلاً فمقتضى الاحتياط هو أن لاتأتي بالصلاة من دون طهارة. وأمّا إذا قلنا بالبراءة فالإتيان بالصلاة من دون طهارة وإن كان جائزاً إلّا أنّ مقتضى العلم الإجماليّ في ناحية الوضوء هو أن يأتي بالوضوء قبل الصلاة بقصد ما في الذمّة ولايبطله قبل الصلاة، وإلّا لم يحصل الاحتياط بين النفسيّ والغيريّ الذي هو واجب للتوصّل إلى واجب آخر. وعليه فلاتفاوت بحسب النتيجة بين القول بالانحلال والبراءة وبين

---

(١) راجع فوائد الأُصول: ٥٢/٤ و٦٩.

عدمه في لزوم الإتيان بالوضوء قبل الصلاة وعدم الإتيان بالصلاة بلا طهارة، فتدبّر جيّداً.

الثانية: أنّه إذا علم بوجوب شيء كالصلاة وبوجوب آخر كالوضوء وشكّ في كون وجوب الوضوء نفسيّاً أو غيريّاً وكان وجوب الصلاة مشروطا بشرط غير حاصل كالوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا، ذهب بعض الأعاظم إلى البراءة لعدم العلم بالوجوب الفعليّ قبل الوقت، فلايجب الوضوء قبل الوقت.

أُورد عليه في مناهج الوصول بأنّ ذلك يرجع إلى العلم الإجماليّ بوجوب الوضوء نفساً أو وجوب الصلاة المتقيّدة به بعد الوقت؛ والعلم الإجماليّ بالواجب المشروط إذا علم تحقّق شرطه أو الواجب المطلق في الحال متنجّز عقلاً فيجب عليه الوضوء في الحال والصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

نعم، لو قلنا بعدم منجزيّة العلم الإجماليّ المذكور كان إجراء البراءة في الطرفين بلا مانع، لكنّه خلاف التحقيق، وقد اعترف بتنجيز العلم الإجماليّ في التدريجيّات ولو كان للزمان دخل خطابا وملاكاً[(١)].

وفيه: أنّ مقتضى التأمّل أنّ شرط الوجوب هو واقع الوقت لالحاظه؛ وعليه فالعلم بحصول الشرط ـ أي الوقت ـ لايكفي في تحقّق التنجيز، فلامانع من جريان البراءة بالنسبة إلى الوضوء قبل الوقت؛ نعم، لو لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء في الحال من جهة حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى لابتنجيز الخطاب.

هذا مضافاً إلى ما في إسناد تنجيز العلم الإجماليّ في التدريجيّات إلى المحقّق المذكور، ولو كان للزمان دخل خطابا وملاكاً، فإنّه لايستفاد من عبارته الحكم

---

(١) مناهج الوصول: ٣٧٥/١.

بالتنجيز فيما إذا كان للزمان دخل في الملاك والخطاب ولم يفت مراد المولى للتمكّن من الوضوء بعد الوقت، فيجوز أن يجري البراءة قبل الوقت بالنسبة إلى الوضوء. نعم، صرّح بعدم الفرق فيما إذا لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت، حيث قال: فالإنصاف أنّه لافرق في تأثير العلم الإجماليّ في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة بين أن لايكون للزمان دخل في الملاك والخطاب وبين أن يكون له دخل فيهما، غايته أنّه إذا لم يكن للزمان دخل فيهما فنفس أدلّة المحرّمات تقتضي وجوب الاحتياط في الأطراف بضميمة حكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكاليف، وإن كان للزمان دخل فيهما فنفس أدلّة المحرّمات لاتفي بذلك، بل يحتاج إلى حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى، فتأمّل(١).

فإنّ مقتضى عدم وفاء الأدلّة بإفادة الوجوب هو جريان البراءة عن وجوب الوضوء قبل الوقت إذا لم يفت غرض المولى، كما إذا تمكّن بعد دخول الوقت من الوضوء؛ لعدم وفاء الأدلّة قبل الوقت بوجوب الوضوء بعد عدم تنجيزها بحصول الشرط الذي له دخل في الملاك والخطاب، ولعلّه إليه أشار المحقق المذكور بالأمر بالتأمّل؛ وكيف ما كان فالأمر واضح.

الثالثة: أنّه إذا لم يعلم إلّا وجوب ما يحتمل كونه نفسيّاً أو غيريّاً، مع احتمال أن يكون في الواقع واجب آخر مقيّد بما علم وجوبه في الجملة، فإن كان الواجب الآخر على فرض احتمال كون المشكوك واجباً غيريّاً فعليّاً، فقد يتوهّم عدم وجوب إتيان ما يحتمل كونه واجباً نفسيّاً أو غيريّاً لجريان البراءة عن وجوبه للشكّ في وجوب ما يحتمل اشتراطه به، فلايعلم حينئذٍ بوجوبه على كلّ حال.

دفعه المحقّق العراقي ﵀ بأنّ ذلك غير تامّ لما قرّر في باب الأقلّ والأكثر من لزوم

---

(١) فوائد الأُصول: ٣٦/٤. ط قديم.

الإتيان بالأقلّ المعلوم وجريان البراءة في الزائد المشكوك مع أنّ وجوب الأقلّ مردّد بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً. والمقام من هذا القبيل بلافرق كما هو واضح؛ نعم، لو لم يكن الواجب الآخر على فرض احتمال كون المشكوك واجباً غيريّاً واجباً فعليّاً فلايجب إتيان الواجب المردّد وجوبه لعدم العلم بواجب فعليّ على ذلك الفرض، وما ذكرنا من التفصيل هو الظاهر من عبارة الكفاية، ولكن بعض الأعاظم (قدّس سرّهم) نسب إليه جريان البراءة في النحو الأوّل وأشكل عليه بما ذكرنا، ولكنّه ليس كـذلك؛ إذ الظاهر منه ـ كما أشرنا إليه ـ اختصاص البراءة بالنحو الثاني، فراجع[1].

توضيح ذلك أنّ الصورة الثالثة المردّدة بين وجوب الأقلّ وهو الوضوء وبين وجوب الأكثر وهو الوضوء مع وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء يدور أمرها بين الأقلّ والأكثر؛ فالأقلّ وهو الوضوء معلوم الوجوب في الجملة سواء كانت الصلاة المتقيّدة بالوضوء واجبة أم لا، كما أنّ في الصورة الأُولى أيضاً يكون الوضوء معلوم الوجوب سواء كانت الصلاة المعلوم وجوبها متقيّدة بالوضوء أم لم تكن وإنّما الفرق بينهما في أنّ وجوب الصلاة معلوم في الصورة الأُولى دون الصورة الثالثة فإنّه محتمل. وعليه يجتمع العلم بالوضوء مع الشكّ في وجوب الصلاة المتقيّدة به في الصورة الثالثة كما اجتمع العلم بوجوب الوضوء مع الشكّ في تقييد الصلاة المعلوم وجوبها بالوضوء وعدمه، ولامجال للبراءة في الأقلّ المعلوم وجوبه بعد فعليّة خطابه أو خطاب الأكثر لوكان واجباً في الواقع، فيجب الأقلّ كما هو المقرّر في كلّ مورد دار أمره بين الأقلّ والأكثر، ودوران الأمر في الأقلّ بين النفسيّة والغيريّة لايضرّ في المقام، كما لايضرّ في غير المقام.

ويقرّب منه ما حكي عن المحقّق النائيني ﷺ من أنّ القسم الثالث ما إذا علم

---

(١) بدائع الافكار: ٣٧٤/١.

بوجوب ما شكّ في غيريّته ولكن شكّ في وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاة في المثال المتقدّم وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ في كونه غيريّاً حتّى لا يجب لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة أو نفسيّاً حتّى يجب؛ ففي هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاة لأنّه من قبيل الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، حيث إنّ العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشكّ في وجوبها يقتضي وجوب امتثال ما علم ولايجوز إجراء البراءة فيه، مع أنّه يحامل كون ما عدا السورة واجباً غيريّاً وكون المقام من قبيل المقدّمات الخارجيّة وهناك من قبيل الداخليّة لايوجب فارقاً(١).

أورد عليه: أوّلاً: أنّ العلم التفصيليّ بوجوب الوضوء وتردّده بين الوجوب النفسيّ والغيريّ لايمكن إلّا مع العلم الإجماليّ بوجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسيّاً، وهذا العلم الإجماليّ لاينحلّ إلّا بوجهٍ محال كما عرفت، وبعبارة أُخرى يجب في الفرض المذكور بمقتضى العلم الإجماليّ الصلاة مع الإتيان بالوضوء قبلها، ولا مجال للبراءة عن وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء(٢).

ويمكن الجواب عنه بأنّ مقصود العلَمين أنّ وجوب الوضوء مفروغ عنه، وإنّما الشكّ في كيفيّة وجوبه هل يكون نفسيّاً أو غيريّاً من جهة احتمال وجود واجب آخر فعليّ متقيّد به فلايكون الصلاة المتقيّدة بالوضوء طرفاً للعلم الإجماليّ حتّى لاينحلّ إلّا بوجهٍ محال، ولكنّه غير مجدٍ بعد رجوع العلم بوجوب الوضوء والشكّ في كيفيّة وجوبه إلى العلم الإجماليّ بوجوب الوضوء نفسيّاً أو وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسيّاً كالصورة الأُولى.

والعلم التفصيليّ بوجوب الأقلّ المردّد بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً عين العلم الإجماليّ بالتكليف المردّد بين النفسيّ والغيريّ؛ ومثل هذا العلم التفصيليّ لايعقل أن

---

(١) فوائد الأُصول: ٢٢٣/١، ط جديد.
(٢) منهاج الأُصول: ٣٧٦/١.

يوجب الانحلال، لأنّ مرجعه ـ كما عرفت ـ إلى أن يكون العلم الإجماليّ موجباً لانحلال نفسه وهو محال.

ومعلوميّة وجوب الصلاة والشكّ في تقييدها أو عدم معلوميّة وجوبها متقيّداً لايوجب الفرق. وعليه فلافرق بين الصورة الثالثة والصورة الأُولى في وجوب الاحتياط بإتيان الصلاة متقيّدة بالوضوء.

وثانياً: أنّ تصوّر الشكّ البَدْويّ للصلاة مع العلم التفصيليّ الكذائيّ بوجوب الوضوء جمع بين المتنافيين، والعجب منه ـ أي المحقّق النائينيّ حيث قال:

وعلم بوجوب الوضوء ولكن شكّ في كونه غيريّاً حتّى لايجب،،، كيف جمع بين العلم بالوجوب والشكّ فيه[1].

يمكن أن يقال: إنّ مفروغيّة وجوب الوضوء مع الشكّ في كيفيّة وجوبه تساعد دعوى العلم بالوضوء والشكّ في كونه نفسيّاً أو غيريّاً والعلم التفصيليّ بأصل الوجوب مع الشكّ في خصوصيّاته، فإنّ العلم من جهة أصل وجوبه، والشكّ من ناحية كيفيّته من النفسيّة والغيريّة.

وثالثاً: أنّ الفرق بين المقام والأقلّ والأكثر في الأجزاء واضح، اعترف به المحقّق النائيني ﵀ في باب الأقلّ والأكثر، فإنّ المانع من الانحلال هو الدوران بين النفسيّة والغيريّة وفي الأجزاء ليس الدوران بينهما، والتفصيل موكول إلى محلّه[2] إذ وجوب الأقلّ نفسيّ في الأجزاء، سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأكثر، فإنّ الأجزاء تجب بعين وجوب الكلّ ولايجتمع في الأجزاء الداخليّة وجوب النفسيّ مع الغيريّ؛ هذا بخلاف المقدّمات الخارجيّة، فإنّ الوجوب النفسيّ لامجال له في الأقلّ على تقدير كون الأكثر واجباً.

(١) مناهج الوصول: ١/٣٧٦.
(٢) مناهج الوصول: ١/٣٧٦.

فتحصّل أنّ العلم الإجماليّ في الصورة الثالثة مانع من الرجوع إلى البراءة عن وجوب الصلاة، ولكن ذهب في المحاضرات إلى جواز الرجوع إليها بأنّ المكلّف وان علم إجمالاً بوجوب نفسيّ مردّد بين تعلّقه بالصلاة أو الوضوء إلّا أنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون مؤثّراً فيما إذا تعارضت الأُصول في أطرافه وأمّا إذا لم تتعارض فيها فلا أثر، وبما أنّ أصالة البراءة في المقام لاتجري بالإضافة إلى وجوب الوضوء لفرض العلم التفصيليّ به واستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين، أي سواء كان وجوبه نفسيّاً أم كان غيريّاً، فلامانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الصلاة للشكّ فيها وعدم قيام حجّة عليه، ومعه لامحالة يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان وحجّة إلى أن قال ـ:

وقد تحصّل من ذلك أنّ العلم الإجماليّ بوجوب نفسيّ مردّد بين تعلّقه بالوضوء أو الصلاة وإن لم ينحلّ حقيقة إلّا أنّه ينحلّ حكماً من ناحية عدم جريان الأصل في أحد طرفيه(١).

لايقال إنّ أصالة البراءة عن وجوب نفسيّ للصلاة معارضة مع أصالة البراءة عن وجوب نفسيّ للوضوء، وذلك لأنّ القدر المعلوم بالتفصيل إنّما هو أصل تعلّق الوجوب بالوضوء بوجوب جامع بين النفسيّ والغيريّ، وأمّا خصوصيّة كونه نفسيّاً أو غيريّاً فهي مشكوكة، فبعد تعارض الأُصول فمقتضى العلم الإجماليّ هو الاحتياط كما هو مختاره في الصورة الأُولى، وهي ما إذا علم المكلّف بوجوب كلّ من الفعلين، أي الوضوء والصلاة، في الخارج وشكّ في أنّ وجود أحدهما مقيّد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الإطلاق والاشتراط من بقيّة الجهات.

لأنّا نقول: الفرق بين مقامنا والصورة الأُولى التي علم المكلّف بوجوب كلّ من

---

(١) المحاضرات: ٢/ ٣٩٠.

الفعلين، أي الوضوء والصلاة، في الخارج هو العلم بالوجوب في الطرفين في الصورة الأُولى دون مقامنا فإنّ الوجوب معلوم تفصيلاً في الوضوء دون الصلاة المتقيّدة بالوضوء. وعليه فأصالة البراءة بعد تعارضها في ناحية خصوصيّة النفسيّة في الطرفين لامجال لها في ناحية اصل الوجوب في الصورة الأُولى، لأنّ الوجوب معلوم في كلّ من الفعلين، بخلاف المقام فإنّ الوجوب في الوضوء معلوم دون الصلاة، فبعد عدم أثر لها في ناحية الوضوء اختصّت جريانها في الصلاة، ومقتضاها هو البراءة عن الصلاة المتقيّدة بالوضوء، فتأمّل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: أنّ مع عينيّة العلم التفصيليّ مع العلم الإجماليّ لا مجال للبراءة في أحد الطرفين إذ لا انحلال حقيقة ولا حكما.

ومنها: تقسيمه إلى الأصليّ والتبعيّ:

ذهب في الكفاية إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلالة والاثبات واستدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتّصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، ومعناه أنّ الظاهر إنّ الوصف بحال نفسه لا بحال متعلّقه.

وثانيهما: أنّه لو كان التقسيم بلحاظ حال الدلالة ومقام الإثبات لما اتّصف بواحد منهما فيما إذا لم يكن الواجب مفاد الأدلّة اللفظيّة، كما إذا دلّ عليه الدليل اللبّي كالإجماع[1].

يمكن أن يقال: إنّ التقسيمات السابقة كالنفسيّ والغيريّ والمطلق والمشروط والمعلّق والمنجّز تكون بلحاظ حال مقام الإثبات ولحاظ الخطاب، فتصلح تلك التقسيمات لأن تكون قرينة على أنّ هذا التقسيم أيضاً بلحاظ مقام الإثبات ولحاظ

---

(١) الكفاية: ١٩٤/١ و١٩٥.

الخطاب. هذا مضافاً إلى تابعيّة معقد الإجماع يقبل للتقسيم المذكور بلحاظ الدلالة على أنّه يدلّ بالأصالة أو يدلّ بالتبع ولعلّ إليه يؤول ما أفاده سيّدنا الإمام ﷺ من أنّ الظاهر أنّ هذا التقسيم بحسب مقام الإثبات ولحاظ الخطاب وهو تقسيم معقول في مقابل سائر التقسيمات وأن لايترتّب عليه أثر مرغوب فيه[١].

ثمّ إنّ المراد من الأصليّة والتبعيّة في مقام الإثبات واضح؛ فإنّ وجوب شيء قد يكون مقصوداً بالإفادة على حدّة كأن يقول: ادخل السوق واشتر اللحم. وأُخرى لايكون كذلك إلّا أنّه لازم الخطاب كأنْ يقال: اشتر اللحم. فإنّه يدلّ على وجوب دخول السوق بالتبع، كما في دلالة الإشارة؛ كدلالة الآيتين وهما قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين لمن أراد أن يُتمّ الرضاعة﴾ وقوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾. على أنّ أقلّ مدّة الحمل ستّة أشهر، فإنّه غيرمقصود بالخطاب على حدّة.

وأمّا المراد منهما في مقام الثبوت، فهو كما أفاده صاحب الكفاية أنّ الشيء تارة يكون متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلّاً من جهة الالتفات التفصيليّ إليه بما هو عليه من الخصوصيات الموجبة للطلب، سواء كان طلبه نفسيّاً أو غيريّاً. وأُخرى يكون متعلّقاً للإرادة تبعا لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات تفصيليّ إليه بما يوجب إرادته[٢].

وفيه إنّ جعل مقابل الاستقلال بمعنى الالتفات التفصيليّ في الإرادة مع أنّه كما في تعليقة الإصفهانيّ لا مقابلة بين الأصليّ والتبعي بهذا المعنى؛ إذ مقابل الالتفات عدم الالتفات لاتبعيّة إرادة لإرادة فإنّها مقابلة لعدم التبعيّة، وهكذا لامقابلة بين الالتفات وعدمه بضميمة التبعيّة، فإنّه بهذه الضميمة يخرج عن التقابل، فلا مقابلة بين الأصليّ

---

(١) مناهج الوصول: ٢/٤٠٦.

(٢) الكفاية: ١/١٩٤.

والتبعيّ إلّا بإرادة الإرادة التفصيليّ من الأصليّ والإرادة الإجماليّة الارتكازيّة من التبعيّ من دون دخل لتبعيّة الإرادة لإرادة، فلاوجه لانضمامها.

هذا مضافاً إلى أنّ الإرادة النفسيّة ربما تكون ارتكازيّة، بمعنى أنّه لو التفت إلى موجبها لأراد، كما في إرادة إنقاذ الولد الغريق عند الغفلة عن غرقه، والحال أنّه لاشبهة في كونها إرادة أصليّة لاتبعيّة فلاوجه لتخصّص الانقسام بالواجب الغيريّ، ومضافاً إلى أنّ المناط لو كان التفصيليّة والارتكازيّة لما كان وجه لعنوان التبعيّة، حيث إنّ تبعيّة الإرادة لإرادة أُخرى ليس مناط الوجوب التبعيّ، بل ارتكازيّتها لعدم الالتفات إلى موجبها، فلاوجه للتعبير عنها بالتبعيّ.

على أنّ الالتفات التفصيليّ الموجب لتفصيلته الإرادة لايقتضي الأصليّة، فلو كان الطلب غيريّاً والتفت إليه تفصيلاً لا يصير الطلب والإرادة أصليّة[1].

فالأصليّة والتبعيّة لاينوطان بالالتفات التفصيليّ والإجماليّ.

ولعلّه لذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ: إنّ الاستقلال إن كان بمعنى الالتفات التفصيليّ يكون في مقابله الإجمال والارتكاز لا عدم الاستقلال بمعنى التبعيّة، فيكون الواجب النفسيّ أيضاً تارةً مستقلّاً وتارةً غير مستقلّ مع أنّه لاشبهة في أنّ إرادته أصليّة لاتبعيّة.

وإن كان الاستقلال بمعنى عدم التبعيّة فلايكون الواجب الغيريّ مستقلّاً سواء التفت إليه تفصيلاً أو لا[2].

وحيث إنّ الالتفات التفصيليّ والإرادة التفصيليّة لايقتضي الأصليّة كما أنّ الالتفات الإجماليّ والإرادة الارتكازيّة لاينافي الأصليّة، ذهب المحقّق الإصفهانيّ ﷺ إلى أنّ مناط التبعيّة هو عليّة إرادة ذي المقدّمة لإرادة مقدمته لنشوئها منها، فإرادة

(١) راجع تعليقة الإصفهانيّ: ١/٣٦٦ ـ ٣٦٨.

(٢) مناهج الوصول: ١/٤٠٦.

ذي المقدّمة هي الإرادة الأصليّة وإرادة المقدّمة هي الإرادة التبعيّة؛ وبهذا الاعتبار يصحّ تقسيم الواجب إلى الأصليّ وهو ذو المقدّمة وإلى التبعيّ وهو المقدّمة. كما أنّ باعتبار كون ذي المقدّمة علّة غائيّة لوجوب المقدّمة يصحّ تقسيم الواجب إلى الواجب النفسيّ وهو ذو المقدّمة والواجب الغيريّ وهو المقدّمة. هذا ملخّص ما أفاد[1].

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بأنّه تكلّف مع أنّ الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة ليست علّة فاعليّة لإرادة المقدّمة بحيث تنشأ منها، وإلّا لصارت متحقّقة من غير لزوم مقدّمات أُخر من التصوّر والتصديق وسائر المبادئ[2].

وفيه: إنّ التبعيّة القهريّة غير لازمة، بل مُعدِيّة إرادة ذي المقدّمة لإرادة المقدّمة تكفي لإثبات تبعيّة إرادة المقدّمة لإرادة ذيها، والتكلّف ممنوع. وعليه فبهذا الاعتبار يصحّ تقسيم الواجب إلى الأصليّ والتبعيّ، ولكنّه متّحد مع الواجب النفسيّ والغيريّ، وإنّما الاختلاف بينهما باعتبار أنّ الأوّل من جهة حيثيّة فاعليّة إرادة ذي المقدّمة أو معدّيتها والثاني من جهة كون ذي المقدّمة علّة غائيّة للمقدّمة.

ثمّ إنّه لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فقد فصّل في الكفاية بين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمراً عدميّاً بأن يكون عبارة عمّا لم تتعلّق به الإرادة المستقلّة والالتفات التفصيليّ فمقتضى الأصل هو التبعيّة، إذ الأصل في ما إذا شكّ في تحقّق الالتفات التفصيليّ والإرادة المستقلّة هو عدمه. وبين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمراً وجوديّاً خاصّاً غير متقوّم بعدميّ وإن كان يلزمه بأن يكون عبارة عمّا تعلّقت به الإرادة التبعيّة، فلايثبت بأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به أنّه واجب تبعيّ إلّا على القول بالأصل المثبت.

---

(١) راجع نهاية الدراية: ١/٢٦٥.

(٢) مناهج الوصول: ١/٤٠٧.

أورد عليه الإصفهانيّ بأنّه صحيح إن كان مناط التبعيّة عدم تفصيليّة القصد والإرادة؛ فالتبعيّة موافقة للأصل للشكّ في أنّ الإرادة ملتفَت إليها أو لا؟ والأصل عدمه.

وإن كان مناطها نشوء الإرادة عن إرادة أُخرى وترشّحها منها؛ فالأصليّة موافقة للأصل إذ الترشّح من إرادة أُخرى، ونشوؤها منها أمر وجوديّ مسبوق بالعدم.

وليس الاستقلال في الإرادة على هذا أمراً وجوديّاً، بل هو عدم نشوئها عن إرادة أُخرى، وهو محرز بالأصل، بخلاف الاستقلال من حيث توجّه الالتفات إلى الإرادة فإنّه أمر وجوديّ، كما عرفت(١).

حاصله أنّه جعل الواجب الأصليّ متقوّماً بأمر عدميّ فاختار عكس ما اختاره صاحب الكفاية بعدما مرّ من ضعف، كون مناط التبعيّة هو عدم تفصيليّة القصد والإرادة وظاهره، أنّ الأصل موافق للتبعيّة لو كان المناط هو عدم تفصيليّة القصد والإرادة، ولكن حيث لم يصحّ المناط المذكور فالأصل موافق للأصليّة. وعلى كلّ تقدير كان الواجب متقوّماً بأمر عدميّ وهو الموجب لجريان الأصل، بخلاف ما إذا كان الواجب أمراً وجوديّاً فلايثبت التبعيّة أو الأصليّة بالأصل لأنّه مثبت.

فالمحقّق الإصفهانيّ كصاحب الكفاية فصّل بين كون الواجب تبعيّاً كان أو أصليّاً وجوديّاً أو عدميّاً، فاختار ثبوت الأصليّ بالأصل مع كون الأصليّ متقوّماً بالأمر العدميّ.

أورد عليهما شيخنا الأُستاذ الأراكيّ (قدس الله أسرارهم) بأنّه لامدخليّة للوجوديّ أو العدميّ في كون الأصل مثبتاً، وإنّما الملاك في عدم جريان الأصل هو

(١) نهاية الدراية: ٣٦٦/١.

كيفيّة الأخذ فإنّ أخذ عدم تفصيليّة الإرادة في التبعيّ أو عدم نشوء الإرادة من إرادة أُخرى في الأصليّ بنحو الاتّصاف لابنحو التركيب، فلايثبت بأصالة عدم تفصيليّة الإرادة كون الواجب تبعيّاً ولا بأصالة عدم نشوء الإرادة من إرادة أُخرى كون الواجب أصليّاً، كما لايثبت التبعيّ والأصليّ بناءً على كونهما أمرين وجوديّين بأصالة عدم تفصيليّة الإرادة أو أصالة عدم نشوء الإرادة من إرادة أُخرى.

وأمّا عدم كون هذا الوجوب تبعيّاً أو عدم كون هذا الوجوب أصليّاً فليس له حالة سابقة كي يستصحب. وبالجملة ليس لمفاد ليس الناقصة وسلب الربط حالة سابقة ليستصحب.

وأمّا استصحاب عدم تعلّق الإرادة التفصيليّة أو عدم نشوء الإرادة ـ أعني مفاد ليس التامّة ـ فهما وإن كان لهما حالة سابقة ولكنّهما لايجريان لأنّهما مثبتان.

فالتفصيل بين كون الواجب التبعيّ متقوّماً بالعدم أو أمراً وجوديّاً لايفيد، بل اللازم هو أن يكون مأخوذاً بنحو التركيب كسائر الموضوعات المركّبة، كموضوع الضمان وهو الاستيلاء على مال الغير وعدم رضاء المالك، فيكفي إحراز أحد الجزأين بالوجدان والآخر بالأصل.

وبعبارة أُخرى التي أفادها سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ اثبات التبعيّ بالأصل صحيح لو كان التبعيّ مركّباً من أمرين أحدهما إرادة غيريّة وثانيهما عدم لحاظها تفصيلاً، وأمّا إن كان التبعيّ مقيّداً بعدم اللحاظ التفصيليّ فلايثبت تقيّد الإرادة الغيريّة بعدم اللحاظ التفصيليّ بالأصل، كما أنّ الأصحاب لم يجروا أصالة عدم الحادث لإثبات كون الموجود مسبوقاً بعدم سابق، وحيث إنّ المصنّف فسّر التبعيّ بالإرادة الغيريّة التي لاتكون ملحوظة تفصيلاً، فلامجال لثبوته بالأصل لأنّه مثبت فلاتغفل.

ثمّ لايخفى عليك أنّ البحث عن الأصليّ والتبعيّ يذكر في المقام أولى، حيث إنّه

من تقسيمات الواجب، فلاوجه لما فعله صاحب الكفاية حيث ذكره بعد الأمر الرابع.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: في استحقاق الثواب والعقاب في الأوامر النفسيّة:

ولا يخفى عليك أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسيّة، لأنّه متمرّد وطاغٍ وخارج عن آداب العبوديّة وظالم لمولاه في عدم أداء حقوق المولويّة، وليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب على المولى إذ للمولى ان يعفو عن العاصي، بل المراد أنّ عقاب المولى بالنسبة إلى العاصي في محلّه، لأنّه مستحقّ لذلك بسبب تمرّده وعصيانه وخروجه عن آداب العبوديّة.

ولكنّ العقل لايحكم باستحقاق المطيع للثواب بعد وضوح أنّه أتى بما هو وظيفة العبد بالنسبة إلى مولاه، مع أنّه بوجوده وحياته وجميع شؤونه متنعّم بإعطائه وإحسانه، وكانت التكاليف نافعة له لا لله تعالى.

نعم يحكم العقل بأنّ المطيع حقيق بالمدح والأجر؛ بمعنى أنّ مدحه والثواب على اطاعته في محلّه، لابمعنى أنّ له حقّاً على المولى.

وأيضاً أنّ قاعدة اللطف كما تقتضي إرسال الرسل وإعلام الأحكام كذلك تقتضي تأكيد الدعوة في نفوس العامّة بجعل الثواب والعقاب؛ وعليه صار العبد بعمله مستحقّاً لما جعله المولى من المثوبة والعقوبة بحقيقة معنى الاستحقاق، كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ﷺ[١].

وذلك لأنّ بعد جعل الثواب؛ فمن أتى بما له الثواب استحقّ ذلك الثواب دون من لم يأتِ به.

---

(١) نهاية الدراية: ٣٣١/١.

وربّما يقال بأنّ الأعمال الحسنة تقتضي صوراً ملائمة للفاعل في الدار الآخرة، والأعمال السيّئة تقتضي صوراً منافرة، فالفاعل يستحقّ لصور أعماله.

قال المحقّق الإصفهانيّ ﷺ: والاستحقاق حينئذٍ بمعنى اقتضاء المادّة القابلة لإفاضة الصور؛ فكما نعبّر في المادّة الدنيويّة وصورها بأنّ المادّة الكذائيّة بعد تمام قابليّتها مستعدّة ومستحقّة لإفاضة صور كذائيّة، كذلك الصور الدنيويّة موادّ للصور الأخرويّة، فصحّ التعبير بالاستحقاق أيضاً(١).

يرد عليه ما أورده سيّدنا الإمام ﷺ من أنّ الاستحقاق واللاّ استحقاق يكون بمعنى غير ما هو المعروف لدى الناس(٢).

فتحصّل أنّ الاستحقاق بمعناه المعروف عقليّ في ناحية العصيان والمخالفة دون ناحية الإطاعة؛ فمن عصى المولى استحقّ العقوبة بحكم العقل لأنّه خرج عن آداب العبوديّة، هذا بخلاف من أطاع فإنّه أتى بما هو وظيفة العبوديّة ولم يستحقّ عقلاً للثواب. نعم، حصل له بذلك أهليّة، بحيث يكون مدحه والثواب على إطاعته في محلّه، وأيضاً حيث إنّ المولى جعل الثواب للمطيع، كما تقتضيه قاعدة اللّطف، فإذا أطاع العبد استحقّ الثواب بسبب جعله تعالى كما لايخفى.

التنبيه الثاني: في استحقاق الثواب والعقاب في الواجبات والمحرّمات الغيريّة بعد فرض ثبوتهما في الواجبات والمحرّمات النفسيّة.

ولا إشكال فيها بناءً على الجعل مبنيّاً على قاعدة اللطف لتأكيد الدعوة في نفوس العامّة، فإنّ الثواب والعقاب حينئذٍ تابع للجعل، مثل ما ورد في المشي إلى إقامة الصلاة في المساجد أو ما ورد في الثواب على كلّ خطوة لزيارة مولانا الحسين ﷺ.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال: وبناءً على مسلك الجعل

---

(١) نهاية الدراية: ٣٣٣/١.

(٢) مناهج الوصول: ٣٧٨/١.

فالثواب تابع للجعل؛ فقد يجعل على ذي المقدّمة، وقد يجعل عليها أيضاً كما في زيارة مولانا أبي عبدالله الحسين عليه السلام، حيث ورد الثواب على كلّ خطوة لمن زاره ماشياً. وهذا المسلك غير بعيد في الجملة، ومعه لا إشكال في الثواب الوارد على المقدّمات؛ والالتزام بكونها عبادة بنفسها بعيد عن الصواب[1].

وأمّا مع قطع النظر عن الجعل فلامجال للاستحقاق بعد وضوح أنّ الغيريّات بما هي هي خالية عن الغرض والبعث، لأنّ مع خلوّها عن الغرض النفسيّ والبعث والزجر النفسيّ لا يترتّب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب، فإنّهما متفرّعان على المقرّبيّة والمبعّديّة الحاصلة من إطاعة أمرها أو مخالفتها. والمفروض هو خلوها عن البعث والزجر النفسيّ.

نعم، يكون للغيريّات بما هي الوصلة للواجبات النفسيّة موافقة ومخالفة، ولكنّها لاتعدّ موافقة ومخالفة أخرى في قبال موافقة النفسيّة ومخالفتها، فاستحقاق الثواب والعقاب على موافقة الغيريّات ومخالفتها لا أصل له.

وربّما يوجّه ترتّب الثواب والعقاب على موافقة الواجب الغيريّ ومخالفته بوجوه:

منها: ما في بدائع الأفكار من أنّ مَنْ يأتي بالمقدّمة بقصد التوصّل إلى ذيها يراه العقلاء متلبّساً بامتثال الواجب النفسيّ ومستحقّاً للمدح والثواب في ذلك الحين، وإن لم يكن مشتغلاً بنفس الواجب النفسيّ، كما أنّه لو لم يأتِ بشيء من مقدّماته في الوقت الذي يلزم الامتثال فيه يرونه متلبّساً بعصيانه ومستحقّاً للذمّ والعقاب في ذلك الحين، وإن لم يدخل في الوقت الذي يكون ظرفاً للواجب النفسيّ لو أخذ في امتثاله. وهذا المدح والثواب والذمّ والعقاب اللذان يستحقّهما المكلّف حين الشروع بفعل بعض

---

(١) منهاج الوصول: ٣٧٩/١.

مقدّمات الواجب أو حين تركها جميعاً إنّما هما من رشحات ثواب الواجب النفسيّ وعقاب تركه لا أنّهما شيء آخر ثبت في حقّ المكلّف بسبب آخر، إذ لاقيمة لشيء من المقدّمات عند العقلاء مع قطع النظر عن ذيها.

نعم، لابدّ من قصد التوصّل بفعل المقدّمة إلى الواجب النفسيّ في استحقاق المدح عند العقلاء والثواب عند الشارع وإن لم يتحقّق بذلك بها الوصول إليه؛ فلو فعل المكلّف بعض المقدّمات لا بقصد التوصّل إلى ذيها لايستحقّ المدح عند العقلاء، إذ لايرونه متلبّساً بامتثال الواجب النفسيّ ـ إلى أن قال ـ: وقد ظهر بما ذكرنا أنّ الثواب المترتّب على فعل المقدّمة ليس هو ثواب الانقياد، بل هو ثواب الواجب النفسيّ الذي استحقّه المكلّف بمجرّد الشروع في فعل مقدّماته في نظر العقلاء، وعجّلوا له الجزاء بالمدح والثناء اللذين لايستحقّ شيئاً منهما المكلّف عندهم إلّا بامتثال الواجب النفسيّ[1].

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ أنّ الاشتغال بالواجب النفسيّ لايكون إلّا بالشروع فيه نفسه لامقدّماته، ولو أُطلق عليه لايكون إلّا من باب التوسّع وهو لايوجب شيئاً.

مع أنّ مجرّد الاشتغال بالنفسيّ أيضاً لايوجب الاستحقاق؛ فالاشتغال بالصلاة لايوجب استحقاق الأجر عند الله ولا الأُجرة على الآمر أو المستأجر وإنّما الأجر والأُجرة على الإتيان بمتعلّق الأمر، ولايكون ذلك إلّا بإتمام الواجب ـ إلى أن قال ـ: وأمّا رشح ثواب الواجب النفسيّ على المقدّمات فممّا لايرجع إلى محصّل ومعنى معقول، مع أنّه على فرض صحّته لازمه عدم كثرة الثواب مع كثرة المقدّمات، لأنّ الثواب النفسيّ على الفرض مقدار محدود يترشّح منه إلى المقدّمات[2].

---

(١) بدائع الأفكار: ١/٣٧٦.

(٢) مناهج الوصول: ١/٣٨١.

يمكن أن يقال: إنّ الاشتغال بالواجب النفسيّ ـ وإن لم يكن صادقاً بالشروع في المقدّمات ولايستحق ثواب الواجب النفسيّ إلّا بإتيانه ـ ولكن من يأتي بمقدّمات الواجب النفسيّ بداعي الأمر المتعلّق بذيها عدّ عند الاشتغال بالمقدّمات بنظر العقلاء شارعاً في امتثال أمر مولاه، وهو كاف في المقرّبيّة واستحقاق المدح وأهليّة الثواب وإن لم يوفّق بإتيان الواجب النفسي.

اللّٰهمّ إلّا أن يقال: إنّ محلّ البحث الاستحقاق، بمعنى كون ترك الثواب ظلماً وقبيحاً دون استحقاق الثواب بمعنى أهليّة المدح وثواب الانقياد.

ومنها: ما في بدائع الأفكار من أنّ الآتي بالمقدّمة بقصد أمرها من دون التفات إلى غيريّته وإن لم يتحقّق منه قصد التوصّل بها إلى ذي المقدّمة بالفعل إلّا أنّه بإيجاد المقدّمة بذلك النحو يكون لبّاً في مقام امتثال الواجب النفسيّ فينبسط على المقدّمة ثواب ذي المقدّمة على نحو ما تقدّم في الوجه الأوّل، ولكن الفرق بين الوجهين متحقّق من جهتين:

الأُولى: ابتناء الوجه الأوّل على قصد التوصّل وابتناء الثاني على عدمه.

الثانية: ابتناء الثاني على القول بالملازمة دون الأوّل ـ إلى أن قال ـ:

إن قلت: لايعقل أن يؤتى بالمقدّمة بداعي أمرها الغيريّ من دون قصد التوصّل بها إلى ذيها، وذلك لأنّ إرادة المكلّف الإتيان بالمأمور به امتثالاً لأمر مولاه لابدّ أن تكون تابعة لإرادة المولى في الخصوصيّات وصادرة بنحو المطاوعة لتلك الإرادة المولويّة؛ ومن الواضح أنّ الإرادة المولويّة المتعلّقة بالمقدّمات إرادة غيريّة ناشئة من إرادة الواجبات النفسية لغرض التوصّل بتلك المقدّمات إلى تلك الواجبات، فيلزم أن يكون المكلّف في مقام الإتيان بالمقدّمة امتثالاً لأمرها ومطاوعة لإرادة مولاه قاصداً التوصّل بها إلى ذيها لتحقّق خصوصيّة المطاوعة.

قلت: إنّ حقيقة الامتثال هي الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر المولويّ المتوجّه

إليه، وأمّا خصوصيّات الإرادة المتعلّقة به فهي أجنبية عن هذا المقام، والحاكم بذلك هو العقل هذا مضافاً إلى انتقاض ذلك بالواجبات النفسيّة، فإنّ إرادة المولى إنّما تعلّقت بها لغرض تحصيل ما فيها من المصالح، ومن المعلوم عدم توقّف الامتثال فيها على قصد التوصّل بها إلى ملاكاتها[1].

وفيه: أنّ ثواب أمر ذي المقدّمة متفرّع على إتيانه، وما لم يأتِ به لايترتّب ثوابه عليه فضلاً عن مقدّماته؛ فلو لم يتمكّن الآتي بالمقدّمات من ذيها فلايستحقّ ثواب الأمر النفسيّ، إذ مع عدم الإتيان به لاوجه لاستحقاق ثوابه، بحيث يكون ترك الثواب ظلماً وقبيحاً.

وأمّا الأمر المتوجّه إلى المقدّمة، فقد عرفت أنّه بنفسه مع قطع النظر عن أمر ذيها لاموافقة له ولامخالفة، ومع ملاحظه أمر ذيها لاتعدّ موافقتها أو مخالفتها في قبال موافقة النفسيّة أو مخالفتها موافقة أو مخالفة أخرى.

وأمّا كونه ـ في صدد الامتثال الذي عرفت ـ أنّه يوجب أهليّة المدح والثواب فهو أيضاً متفرّع على إتيانه مع قصد التوصّل إلى الواجب النفسيّ، والمفروض هو أنّه لم يقصد التوصّل وإن كان لبّاً في مقام امتثال الواجب النفسيّ.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّه بناءً على الملازمة كان الأمر المتوجّه إلى المقدّمة أمراً شرعيّاً، فقصد امتثاله من دون التفات إلى غيريّته كافٍ في إيجاب الأهليّة للمدح والثواب الانقيادي أيضاً، فتأمّل.

ومنها: ما أفاده في المحاضرات من أنّه لاريب في عدم استحقاقه الثواب على امتثال الواجب الغيريّ على نحو استحقاق الأجير للأُجرة على المستأجر، بحيث لو لم يقم المولى بإعطاء الثواب له لكان ذلك ظلماً منه، وإن قلنا بذلك فرضاً

---

(١) بدائع الأفكار: ٣٧٧/١.

في الواجب النفسيّ، وهذا واضح.

وأمّا الاستحقاق، بمعنى أهليّته للمدح والثواب، فالظاهر أنّه لاشبهة فيه إذا أتى به بقصد الامتثال والتوصّل.

والسبب في ذلك هو أنّ الملاك فيه كون العبد بصدد الإطاعة والانقياد والعمل بوظيفة العبوديّة ليصبح أهلاً لذلك، ومن المعلوم أنّه بإتيانه المقدّمة بداعي التوصّل والامتثال قد أصبح أهلاً له، بل الامر كذلك ولو لم تقل بوجوبها، ضرورة أنّ الإتيان بها بهذا الداعي مصداق لإظهار العبوديّة والإخلاص والانقياد والإطاعة[1].

وذلك الاستحقاق هو أهليّة المدح والثواب للانقياد، ولايتقوّم بإتيان الواجبات النفسية؛ فحديث انبساط ثواب ذي المقدّمة على المقدّمات أجنبيّ عنه. ولذلك قال أستادنا المحقّق الداماد ﷺ إنّ الثواب في الموارد التي لم يأتِ بذي المقدّمة ليس إلّا على الانقياد، إذ الوجدان قاضٍ بالفرق بين من قصد الحجّ وأتى بمقدّمات السفر وسافر ولم يدرك الحجّ وبين من لم يقصده ولم يأتِ بمقدّماته، بل الفرق واضح عند العقلاء؛ ألا ترى أنّ من جاء لزيارتك ولم يتمكّن من رؤيتك استحقّ المدح والثواب دون من لم يأتِ ولم يقصد زيارتك.

وملاكه ليس إلّا الانقياد. ولعلّ من هذا الباب تشريع أدلّة التسامح في السنن، لأنّ مرجعها إلى جعل الثواب لمن عمل ولم يصادف الواقع؛ إذ المفروض أنّه ليس في الواقع شيء قابل للإطاعة حتّى يتأتّى من ناحيته الثواب، فالثواب ليس إلّا من جهة الانقياد. وهكذا جعل الثواب على قصد الحسنات والطاعات مع عدم التمكّن من إتيانها.

وأيضاً جعل الخلود لمن آمن في الدنيا وأراد أن يكون إلى الأبد مؤمناً مع أنّه لم

---

(١) المحاضرات: ٢٩٦/٢.

يقع منه إلّا الإيمان في مدّة عمره في الدنيا، فليس جعل الخلود له إلّا للاكتفاء بقصده ونيّته، خلافاً للكافر الذي كفر ولم ينو الايمان إلى الأبد. بل من هذا الباب أيضاً جعل الثواب على الاحتياط مع أنّه لايوافق الواقع كثيراً ما، فليس الثواب على كلّ تقدير إلّا من باب الانقياد، انتهى.

ولكن لايخفى أنّ استحقاق الثواب بالمعنى المذكور غير الاستحقاق بالمعنى الذي يكون تركه ظلماً وقبيحاً، والذي نفاه القوم هو الثاني دون الأوّل.

ولذلك قال سيّدنا الإمام ﷺ: وظنّي أنّهم خلطوا بين الاستحقاق وممدوحيّة العبد، بمعنى إدراك العقل صفاء نفسه وكونه بصدد إطاعة أمره وكونه ذا ملكة فاضلة وسريرة حسنة، ضرورة أنّ الآتي بالمقدّمات مع عدم توفيقه لإتيان ذي المقدّمة ممدوح لامستحقّ للاجر بالمعنى المتقدّم[1].

فتحصّل أنّ الاستحقاق للثواب بمعناه المعروف لامجال له في الواجبات الغيريّة ولو قلنا به في الواجبات النفسيّة، نعم يتصوّر الاستحقاق بمعنى أهليّة المدح والثواب في الواجبات النفسيّة والغيريّة وان لم نقل بالاستحقاق للثواب بمعناه المعروف في كليهما.

فمن ذهب إلى استحقاق الثواب بمعناه المعروف في الواجبات النفسيّة فأتى بالمقدّمات بقصد التوصّل إلى الواجب النفسيّ، فإن لم يتمكّن من الواجب النفسيّ فله أهليّة المدح والثواب للإتيان بالمقدّمات، وإن تمكّن منه وأتى به فله ثواب لواجب النفسيّ مضافاً إلى ثواب أهليّة المدح والثواب لمقدّمات، فلاتغفل.

التنبيه الثالث: في الإشكال ودفعه في الطهارات الثلاث

أمّا الأوّل، أي الإشكال، فهو أنّه إذا كانت موافقة الأمر الغيريّ لاتوجب قرباً

---

(١) مناهج الوصول: ١/ ٣٨٠.

ولامثوبة على امتثاله لخلوّه نفساً عمّا يصلح لهما. فكيف حال بعض المقدّمات كالطهارات الثلاث التي لاشبهة في مقرّبيّتها وترتّب المثوبة عليها، بل عدم صحّتها لو لم تؤت بقصد القربة، مع أنّ الأمر الغيريّ لاشبهة في كونه توصّليّاً.

فما منشأ عباديّة الطهارات الثلاث فإن كان هو الأمر النفسيّ المتعلّق بذواتها ففيه، أوّلاً: أنّه لايتمّ في خصوص التيمّم لعدم كونه مستحبّاً نفسيّاً.

وثانياً: أنّ الأمر النفسيّ الاستحبابي لايبقى مع عروض الأمر الوجوبيّ الغيريّ لتضادّهما، فينعدم الأمر النفسيّ الاستحبابي بعروض الأمر الوجوبيّ الغيريّ.

وثالثاً: أنّ الاستحباب النفسيّ لايساعد مع القول بكفاية إتيان الطهارات الثلاث بقصد امرها الغيريّ من دون التفات إلى أمرها النفسيّ ورجحانها.

وإن كان منشأ عباديّة الطهارات الثلاث هو الأمر الغيريّ المتوجّه اليها لزم الدور، لأنّ الأمر الغيريّ يتوقّف على عباديّتها، والمفروض أنّ عباديّتها متوقّفة على الأمر الغيريّ المتوجّه إليه. وعليه فكلّ من الأمر الغيريّ والعباديّة يتوقّف على صاحبه.

وأمّا الثاني: أي الدفع، فعلى تقدير كون المنشأ هو الأمر النفسيّ، فبأن يقال: أوّلاً ـ كما في بدائع الأفكار ـ: إنّ التيمّم أيضاً مستحبّ نفسيّ لإطلاق قوله ﷺ: «التيمّم أحد الطهورين». وفيه أنّ الاستحباب النفسيّ في التيمّم بل أخويه محلّ إشكال.

وثانياً ـ كما في نهاية الدراية ـ:[1] اختلاف الوجوب والاستحباب ليس إلّا في حدّ الرجحان والإرادة؛ بمعنى أن مقوّم خصوصيّة الوجوب هو شدّة الإرادة ومقوّم خصوصيّة الاستحباب هو ضعفها، فأصل الإرادة والرجحان متحقّق فيهما

(١) نهاية الدراية: ٣٣٨/١ وبدائع الأفكار: ٣٨٠/١.

وإن اختلف حدّه. وعليه، فحدّ الاستحباب النفسيّ وإن زال بتحقّق الوجوب الغيريّ إلّا أنّ أصل الرجحان لاموجب لانعدامه.

وثالثاً: ـ كما في الكفاية ( ) ـ: إنّ الاكتفاء بقصد أمرها الغيريّ في مقام الإتيان بها عبادة إنّما هو من جهة أنّ الأمر لايدعو إلّا إلى متعلقّه، والمفروض أنّ متعلّق الأمر الغيريّ في المقام مستحبّ في نفسه، فقصده في الحقيقة يكون قصداً لذلك الأمر النفسيّ. وعليه، فالاكتفاء بقصد الأمر الغيريّ في المقام ليس إلّا من جهة تضمّنه قصد الأمر النفسيّ لا من جهة كفايته في نفسه، فافهم.

أُورد عليه في بدائع الأفكار أنّ مقوّم القصد والإرادة هو الالتفات، ومن المعلوم إمكان الإتيان بإحدى الطهارات الثلاث بداعي أمرها الغيريّ مع الغفلة عن عباديّتها بالكلّيّة، وفي مثل ذلك يستحيل استتباع قصد الأمر الغيريّ لقصد الأمر النفسيّ(١).

ويمكن الجواب عن الإيراد المذكور بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّه لو أتى بها لصرف التوصّل إلى الغايات من غير قصد التعبّد والتقرّب بها تقع باطلة قطعاً، وارتكاز المتشرّعة على خلاف ما ذكرت، بل كلّ متشرّع يرى من نفسه أنّ إتيانه للستر وغسل الثوب لأجل التوصّل إلى الصلاة مخالف لإتيانه بالطهارات لأجل التوصّل اليها، فإنّ فيها يقصد التعبّد بها ويجعل ما هو عبادة وسيلة للتوصّل إلى الغايات، فيأتي بالوضوء المتقرّب به إليه تعالى للصلاة وإن كان غافلاً عن أمره النفسيّ لكنّه غير غافل عن التعبّد والتقرّب به.

ولايحتاج في عباديّة الشيء ووقوعه صحيحاً ـ زائداً عن قصد التقرّب بما هو صالح للتعبّد به ـ إلى شيء آخر، فالأمر النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة يدعو إلى الوضوء بقصد التقرّب فإنّه مقدّمة للصلاة، فلامحالة يأتي المكلّف به كذلك. وبما ذكر

---

(١) بدائع الأفكار: ١/ ٣٨٠.

تتحلّ جميع الشبهات المتقدّمة، لأنّ ترتّب الثواب لأجل إتيانها على وجه العبوديّة وشبهة الدور إنّما تردّ لو قلنا بأنّ عباديّتها موقوفة على الأمر الغيريّ(١).

وفيه: أنّ مقصود صاحب بدائع الأفكار هو الغفلة عن عباديّة الطهارات الثلاث بنفسها لا إتيانها بقصد التوصّل إلى إحدى الغايات متقرّباً إلى الله؛ فما ارتكز المتشرّعة على الخلاف هو ما إذا أتى بالطهارات من دون قصد القربة رأساً، وكيف كان فهذا كلّه بناءً على ثبوت الاستحباب النفسيّ في الطهارات الثلاث وكونه منشأً لعباديّة الطهارات، وقد عرفت أنّه لايخلو عن الإشكال من جهة الإشكال في استحباب النفسيّ في التيمّم بل أخويه، ولايساعده الاكتفاء بقصد أمرها الغيريّ من دون التفات إلى استحبابها النفسيّ.

وأمّا على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسيّ كما هو الظاهر، فدفع الإشكال كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد فبأن يقال: إنّ عباديّة الطهارات الثلاث من جهة قصد التوصّل بها إلى غاياتها لا من جهة قصد الأمر الغيريّ حتّى يدّعى أنّه يلزم الدور. ويجاب عنه بوجوه إذ لا أثر لذلك في كلماتهم مع أنّه لو كان قصد الأمر الغيريّ دخيلاً في عباديّتها لزم بعباديّة الطهارات الثلاث، من لم يقل بوجوب المقدّمات شرعاً ولم يرَ الاستحباب النفسيّ للطهارات الثلاث، مع أنّ مسألة عباديّة الطهارات الثلاث اتفاقيّة، وعليه، فإذا لم تكن تلك الطهارات الثلاث مستحبّات نفسيّة ولا دخل فيها للأوامر الغيريّة ظهر أنّ الملاك في عباديّتها هو قصد التوصّل بها إلى إحدى غاياتها، سواء قلنا بوجوب المقدّمة شرعاً أم لم نقل.

فإذا قصد التوصّل إلى إحدى الغايات حصل القرب واستحقّ الثواب بالمعنى الذي قدّمناه من أهليّة المدح والثواب، وحيث لايقوم في المقام دليل على اعتبار قصد

(١) مناهج الوصول: ٣٨٤/١.

القربة إلّا الإجماع، فمع ما يظهر من عبارات الأصحاب من كفاية قصد التوصّل إلى إحدى الغايات في عباديّة الطهارات، يُعلم أنّ مرادهم من عباديّة تلك الطهارات هو ذلك لا غير، انتهى.

لايقال إنّ اعتبار قصد التوصّل إلى إحدى الغايات في العباديّة أيضاً يستلزم الدور، إذ قصد التوصّل المذكور لابدّ من تعلّقه بالمقدّمة المفروض أنّها عبادة؛ فإذا كانت عباديّتها ناشئة من قصد التوصّل بها يلزم الدور لتوقّف عباديّة المقدّمة على قصد التوصّل وتوقّفه على عباديّتها.

لأنّنا نقول أوّلاً: إنّ العباديّة تحصل بنفس قصد التوصّل إلى إحدى الغايات ولا ملزم لتقدّمها على قصد التوصّل بعدما عرفت من أنّ الظاهر من عبارات الأصحاب كفاية قصد التوصّل إلى إحدى الغايات لعباديّة الطهارات الثلاث، وعليه، فقصد التوصّل إلى الغايات متعلّق بنفس المقدّمة لا المقدّمة المفروض أنّها عبادة حتّى يلزم الدور من جهة توقّف عباديّتها على قصد التوصّل بها.

وثانياً ـ كما في بدائع الأفكار ـ: إنّ المقدّمة في باب الطهارات الثلاث مركّبة من ذوات الأفعال الخارجيّة وقصد التقرّب بها. وعليه، فتكون ذوات الأفعال في أنفسها مقدّمة للصلاة أيضاً، بمعنى أنّ لها الدخل في إيجاد الصلاة، وحينئذٍ فيمكن أن يؤتى بها بقصد التوصّل بها إلى فعل الصلاة، وبذلك يتحقّق القيد المأخوذ في المقدّمة وهو التقرّب. غاية الأمر أنّ حصول القيد والمقيّد المحقّقان للمقدّمة إنّما كان بنحو الطوليّة لا في عرض واحد[1].

ثمّ إنّه لايخفى عليك أنّ المراد من عباديّة المقدّمة بقصد التوصّل إلى غاياتها ليس إلّا ما عرفت سابقاً من صدق كون العبد بصدد الانقياد والإطاعة الذي يوجب

---

(١) بدائع الأفكار: ٣٨١/١.

أهليّته للمدح والثواب الانقياديّ، فعباديّة المقدّمة لم تنشأ من ناحية امتثال أمرها الغيريّ ولا من ناحية امتثال أمر ذي المقدّمة، إذ قبل الإتيان بذي المقدّمة لامجال لامتثال ذي المقدّمة، بل من ناحية انقياده للطاعة.

نعم منشأ انقياده وعباديّة العمل هو قصد التوصّل بالمقدّمة إلى الغاية المطلوبة بالأمر النفسيّ كالصلاة، ولايلزم في ذلك أن تكون المقدّمة من متعلّقاته حتّى يرد عليه أنّ الأمر النفسيّ لايدعو إلّا إلى متعلّقه ولايعقل أن يدعو إلى المقدّمات لعدم تعلّقه بها(١).

لأنّ قصد التوصّل بها إلى إحدى الغايات المطلوبة بالأمر النفسيّ يكفي في عباديّتها اللاّزمة بدليل الإجماع كما لايخفى. وبالجملة لافرق بين الطهارات الثلاث وغيرها من المقدّمات إلّا في اعتبار عباديّة إتيانها بالنحو المذكور.

الاستحباب النفسيّ

وقد عرفت أنّ ثبوت الاستحباب النفسيّ في الوضوء والغسل والتيمّم محلّ إشكال، فالمناسب أن نشير إلى وجه الإشكال في المقام وإحالة التفصيل إلى محلّه. ولايخفى عليك أنّ المحكيّ عن الفاضلين والشهيد في الذكرى أنّه لو نوى المحدِث بالأصغر وضوءً مطلقاً مقابلاً للوضوء للغايات حتّى الكون على الطهارة كان باطلاً. واستجوده في المستمسك وقال: ظاهر شيخنا الأعظم في مبحث نيّة الوضوء المفروغيّة عن بطلانه فيما إذا أريد من الوضوء المأتيّ به لا لغاية ولا للكون على الطهارة(٢).

وقوّاه أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ مستدلاً بعدم دليل صالح لإثبات استحباب النفسيّ للطهارات الثلاث، وذلك لضعف الأدلّة سنداً أو دلالة لاحتمال أن يكون

(١) كما في مفاتيح الأصول: ٣٨٦/١.
(٢) المستمسك: ٢٧٠/٢.

المقصود من كونه نوراً أو طهوراً أنّه موجب للنور والطهارة لا أنّه بنفسه نور وطهارة.

ذهب السيّد المحقّق الخوئي ﷺ في التنقيح إلى أنّ الصحيح أنّ الوضوء مستحبّ في نفسه، وهذا لا للحديث القدسيّ المرويّ في إرشاد الديلميّ قال: قال النبي ﷺ: يقول الله سبحانه: «من أحدث ولم يتوضّأ فقد جفاني، ومن أحدث وتوضّأ ولم يصلّ ركعتين فقد جفاني، ومن أحدث وتوضّأ وصلّى ركعتين ودعاني ولم أجبه فيما سألني من أمر دينه ودنياه فقد جفوته، ولست بربّ جاف». ولا للمرسلة المرويّة عن الفقيه: «الوضوء على الوضوء نور على نور». ولا لرواية محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله ﷺ قال: قال أمير المؤمنين ﷺ: «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهّروا» وذلك لعدم قابليّتها للاستدلال بها لضعفها بل لقوله عزّ من قائل: ﴿إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين﴾، بضميمة الأخبار الواردة في أنّ الوضوء طهور، وذلك لأنّ الآية المباركة دلّتنا على أنّ الطهارة محبوبة لله سبحانه، ولا معنى لحبّه إلّا أمره وبعثه، فيستفاد منها أنّ الطهارة مأمور بها شرعاً، والمراد بالطهارة في الآية المباركة ما يعمّ النظافة العرفيّة، وذلك لما ورد فيما رواه جميل بن درّاج عن أبي عبدالله ﷺ في قول الله عزّوجلّ: ﴿إنّ الله يُحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين﴾، من أنّ الناس كانوا يستنجون بالكرسف والأحجار، ثمّ أحدث الوضوء وهو خُلق كريم، فأمر به رسول الله وضعه، فأنزل الله في كتابه: ﴿إنّ الله يُحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين﴾».

وفي بعض الأخبار: أنّ الناس كانوا يستنجون بالأحجار فأكل رجل من الأنصار طعاماً فلان بطنه فاستنجى بالماء، فأنزل الله تبارك وتعالى فيه: ﴿إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين﴾.

ويقال: إنّ هذا الرجل كان البراء بن معرور الأنصاريّ، فإنّ الاستنجاء بكلّ من الماء والأحجار وإن كان نظافة شرعيّة إلّا أنّ استنجاء بالماء يزيد في التنظيف لأنّه يُذهب العين والأثر، والأحجار لاتزيل إلّا العين فحسب.

فالآية المباركة دلّت على أنّ الله يحبّ التطهير بالماء، وحيث أنّ ورود الآية في مورد لايوجب اختصاصها بذلك المورد فيتعدّى عنه إلى مطلق النظافات العرفيّة والشرعيّة ـ إلى أن قال ـ: وأمّا تطبيقها على الوضوء فلأنّ الطهارة اسم لنفس الوضوء، أعني المسحتين والغسلتين، لا أنّها أثر مترتّب على الوضوء كترتّب الطهارة على الغسل في تطهير المتنجّسات، فإذا قلنا الصلاة يشترط فيها الطهارة فلانعني به أنّ الصلاة مشروطة بأمرين، وإنّما المراد أنّها مشروطة بشيء واحد وهو الغسلتان والمسحتان المعبّر عنهما بالطهارة. وعلى هذا جرت استعمالاتهم فيقولون الطهارات الثلاث، ويريدون بها الوضوء والتيمّم والغسل ـ إلى أن قال ـ:

وبما ذكرنا ظهر أنّ قصد الكون على الطهارة هو بعينه قصد الكون على الوضوء لا أنّه قصد أمر آخر مترتّب على الوضوء، لما عرفت من أنّ الوضوء هو بنفسه طهارة لا أنّ الطهارة أمر يترتّب على الوضوء، فمن قصد الوضوء فقد قصد الكون عليه، فلاوجه لعدّ الكون على الطهارة من الغايات المترتّبة على الوضوء(١).

وفيه: أولاً: أنّ الطهارة بمعنى النظافة الظاهريّة كيف تكون قابلة للانطباق على التيمّم والمفروض أنّ التيمّم من الطهارات الثلاث؟

وثانياً: أنّ الظاهر من الأخبار أنّ الطهارة أمر مستمرّ ولها دوام وبقاء ولاينقضها الرعاف والقيء والمذي والوذي والودي بخلاف البول والغائط والنوم والمني فإنّها موجبة للنقض، ومن المعلوم أنّ الطهارة المذكورة التي ينقضها بعض الأشياء دون الأُخرى لايساعدها النظافة الظاهريّة فإنّها تدوم بدوامها، فإذا رفعت نظافة الأعضاء بالمرور أو عروض الطوارئ لابقاء لها سواء عرضت النواقض أم لا.

والعجب أنّه استدلّ بهذه الاخبار على اعتبار دوام النظافة الظاهريّة الاعتباريّة

---

(١) التنقيح: ٥١٣/٣ ـ ٥١٧.

بمعناها الاسم المصدريّ مع أنّها أظهر في أنّ المراد من الطهارة أمر آخر يدوم ما لم يعرضه النواقض.

وثالثاً: أنّ مجرّد كون شيء مورد الأمر والبعث لايستلزم كونه عبادة، والنظافة المأمور بها في تطهير المتنجّسات محبوبة ومبعوثة اليها ومع ذلك لاتكون إلّا توصّلياً، فافهم.

وبالجملة، إثبات الاستحباب النفسي وعباديّة الطهارات في نفسها بتلك الاستدلالات محلّ إشكال ونظر، وبقيّة الكلام في محلّه.

ودعوى أنّ الطهارات الثلاث صالحة ذاتاً للعباديّة من دون إقامة دليل على استحبابها نفساً كما ترى.

فتحصّل أنّ الوجه في عباديّة الطهارات الثلاث بعدما عرفت من عدم ثبوت الاستحباب النفسيّ هو قصد التوصّل بها إلى إحدى الغايات المطلوبة، ولايفيد قصد الأمر الغيريّ بناءً على ثبوت الملازمة بعد ما مرّ سابقاً من عدم كون موافقة الأمر الغيريّ موجباً للإطاعة والقرب والمثوبة، لعدم عدّ موافقته ومخالفته موافقة ومخالفة أُخرى في قبال موافقة الأمر النفسيّ ومخالفته.

هذا مع الغمض عن اشكال الدور، لأنّ كلّ من الأمر الغيريّ والعباديّة يتوقّف على صاحبه إذ يمكن الجواب عنه باختلاف موطن التوقّف كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال:

إنّ توقّف الموضوع في الخارج على الأمر صحيح، لكنّ الأمر يتوقّف على الموضوع في الذهن لا الخارج، فيدفع الدور(١).

أو يمكن الجواب عنه بتعدّد الأمر الغيريّ، إذ جزء المقدّمة مقدّمة أيضاً، فإذا

---

(١) مناهج الوصول: ٢٦٢/١.

كانت الطهارات الثلاث مع التقرّب بها من المقدّمات فجزؤها وهو ذات الأفعال من جهة كونه من المقدّمات مأموراً بها، كما أنّ قيدها أي إتيانها بداعويّة أمرها أيضاً يكون مأموراً به بملاك المقدّميّة، فالأمر الأوّل يدعو إلى ذات الأفعال والأمر الثاني يدعو إلى أن يأتي ذات الأفعال بداعي الأمر المتوجّه إليها، فلاتغفل(١).

ولكنّه متفرّع على انحلال الأمر المقدّميّ إلى الذات والقيد، وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّ حيثيّة المقدّميّة حيثيّة تقييديّة لاحيثيّة تعليليّة لأنّ الجهات التعليليّة في الأحكام العقليّة ترجع إلى الحيثيّات التقييديّة. وعليه فالأمر الغيريّ المنكشف بحكم العقل لايتعلّق بذات الأفعال من دون حيثيّة المقدّميّة.

وأيضاً لايكفي قصد الأمر النفسيّ المتوجّه إلى ذي المقدّمة في جعل الطهارات الثلاث عبادة، لأنّ الأمر النفسيّ المذكور لايدعو إلّا إلى متعلّقه والمقدّمات خارجة عن حيطة دعوته، ولايكون الإتيان بمقدّماته من الطهارات وغيرها شروعاً في إطاعة الأمر النفسيّ.

نعم من أتى بالمقدّمات بقصد التوصّل إلى إطاعة الأمر النفسيّ في موطنه عدّ منقادا وأهلاً للمدح والثواب، وهو كافٍ في صلوحيّة الشيء للتقرّب وحصول العباديّة، ولادليل على لزوم ورود أمر آخر على صلاحيّته للتقرّب والعباديّة، خلافاً لما يظهر من مناهج الوصول(٢).

نكات فقهية

منها: أنّ الوضوء التهيّؤي قبل الوقت صحيح لما عرفت من تحقّق القربة بإتيان الطهارات بقصد التوصّل إلى إطاعة الأمر النفسيّ المتوجّه إلى غاياتها من دون حاجة إلى قصد الأمر النفسيّ المتوجّه إلى الطهارات لو قلنا به، أو من دون

(١) راجع مناهج الوصول: ٣٨٢/١ ـ بدائع الأفكار: ٣٨١/١.
(٢) راجع: ٣٨٦/١.

حاجة إلى الأمر الغيريّ لو قلنا بالملازمة الشرعيّة وكون امتثاله موجباً للقربة، أو من دون حاجة إلى داعويّة الأمر النفسي المتوجّه إلى الغايات، فإنّ مقتضى تحقّق القربة بإتيانها بقصد التوصّل هو جواز الإتيان بالطهارات الثلاث قبل أوقات غاياتها لحصول عباديّتها بأن يكون الداعي له إلى إيجادها ـ كما في نهاية الأصول ـ هو وقوعها في طريق امتثال الأمر الذي يعلم بتحقّقه بعد دخول الوقت؛ ولعلّ هذا هو المبنيّ للقول بصحّة الوضوء التهيؤي. ويؤيّده المرسل المرويّ عن الذكرى من قولهم عليهم السلام: «وما وقّر الصلاة من أخّر الطهارة لها حتّى يدخل وقتها»[1].

وعليه فيمكن أن يأتي المكلّف بالوضوء بقصد التوصّل إلى غايته قبل حلول وقت غايته لكفاية ذلك في عباديّته، فيحصل بذلك الوضوء المقدّمي الذي يشترط بأن يؤتى به بقصد العبادة ولادخل في صيرورته عبادة حلول الوقت، وممّا ذُكر يظهر أنّه لاوجه للقول بأنّ إتيان الوضوء بتلك الغاية ـ أعني غاية التهيّؤ للصلاة ـ لم يثبت مشروعيّته في الشرع، لما عرفت من وضوح مقدّميّة الوضوء للصلاة مع قصد القربة والعبادة وكفاية قصد التوصّل به إلى غايته وهي الصلاة في تحقّق قصد القربة والعبادة، فلاحاجة في إثبات مشروعيّته قبل الوقت إلى ورود دليل آخر.

وربّما يستدلّ على استحباب الوضوء التهيّؤي بالآيات الآمرة باستباق الخيرات والمسارعة إلى مغفرة الله سبحانه بتقريب أنّ أفضليّة الصلاة في أوّل وقتها تدلّ بدلالة الاقتضاء على جواز الإتيان بالوضوء للتهيّؤ قبل الوقت، لوضوح أنّه إذا لم يخيّر للمكلف الإتيان بالوضوء للتهيّؤ قبل الوقت لم يتمكّن من الإتيان بالصلاة في أوّل وقتها، ولكان الحثّ على الإتيان بها وقتئذ في تلك الأدلّة لغواً ظاهراً، ومع سقوطها لم يمكن الحكم بأفضليّة الصلاة في أوّل وقتها.

---

(١) الوسائل: أبواب الوضوء، الباب الرابع.

وفيه أوّلاً: أنّ الاستباق والمسارعة في كلّ شيء بحسبه، فإذا كـان الصـلاة مشروطة بالوقت كانت المبادرة إليها أيضاً مشروطة بالوقت، فإذا كانت المبادرة إلى الصلاة مشروطة بالوقت كان استحباب مقدّميّتها أيضاً مشروطاً بالوقت، والتفكيك بين استحباب الشيء واستحباب مقدّماته في الاشتراط والإطلاق غير معقول، ودعوى إمكان التفكيك في كيفيّة الاشتراط بأن تكون المسارعة مشروطة بالوقت على نحو الشرط المتقدّم والوضوء مشروطاً به بنحو الشرط المتأخّر كما في المستمسك[١] مندفعة بأنّ الآيات المذكورة لاتدلّ على التفكيك المذكور بين المقدّمة وذيها. وعليه، فلادليل على التفكيك.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا بدلالتها على جواز الإتيان بالوضوء قبل وقت الصلاة، فهي كما في التنقيح لاتدلّ بوجهٍ على أنّ الإتيان به بتلك الغاية ـ أعني غاية التهيّؤ للصلاة ـ أمر مشروع في الشريعة المقدّسة وأنّه موجب لصحّته وتماميّته؛ وذلك لإمكان الإتيان به قبل الوقت بغاية الكون على الطهارة أو بغاية صلاة مندوبة أو لأجل استحبابه النفسيّ بناءً على ثبوته، على أنّا لو سلّمنا بدلالتها على مشروعيّة الوضوء للتهيّؤ قبل وقت الصلاة فلماذا خصّصوا استحبابه بما إذا أتى به قريباً من الوقت؟! لأنّه على ذلك لافرق في استحبابه للتهيّؤ بين الإتيان به قريباً من الوقت أم بعيداً عنه، كما إذا توضّأ أوّل طلوع الشمس مثلاً للتهيّؤ لصلاة الظهر[٢].

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ إمكان الإتيان بالوضوء بسائر الغايات لاينافي دلالة الأدلّة المذكورة على استحباب إتيان الوضوء قبل وقت الصلاة للتهيّؤ وتحقّق المسارعة المندوبة، لأنّ كلّ سبب يقتضي مقتضاه.

واستدلّ في التنقيح على استحباب مشروعيّة الوضوء للتهيّؤ قبل الوقت

---

(١) ٣٨٩/٢.

(٢) التنقيح: ٨/٤ ـ ٧.

بإطلاق قوله عزّ من قائل: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا...﴾[(١)] نظراً إلى أنّ القيام نحو الشيء على ما يستعمل في غير اللغة العربيّة أيضاً إنّما هو الاستعداد والتهيّؤ له، وقد دلّت الآية المباركة على أنّ من تهيّأ للصلاة فشرع له الوضوء أعني الغسلتين والمسحتين.

ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين القيام لها قبل الوقت أو بعده، نعم يختصّ ذلك بما إذا أتى بالوضوء قريباً من وقت الفريضة لعدم صدق القيام لها، في مثل ما إذا توضأ في أوّل الصبح مثلاً تهيّؤاً لصلاة الظهر، هذا[(٢)].

ويشكل ذلك أنّ الآية في مقام بيان كيفيّة الوضوء من الغسلتين والمسحتين عند إرادة الصلاة والتهيّؤ لها بمالها من الشرائط، ومن جملتها وقوعها في الوقت. وعليه فلا إطلاق لها من جهة القيام لها قبل الوقت، فتدبّر جيّداً.

ومنها الوضوء في الوقت، فإن أتى به بداعي أمره الغيريّ متقرّباً به إلى الله تعالى صرّح في منهاج الوصول بصحّته لصلوح الموضوع للتقرّب، وهو كافٍ في الصحّة.

وفيه: أنّ ذلك صحيح إذا ثبت استحباب النفسيّ للطهارات، فإنّ الحسن الفعليّ موجود على المفروض والحسن الفاعليّ المعتبر انضمامه إلى الحسن الفعليّ في تحقّق الطاعة أيضاً متحقّق، إذ لايعتبر فيه أن يكون ناشئاً من قبل قصد التقرّب بذلك الحسن الفعليّ، بل يكفي وإن كان ناشئا من قصد التقرّب بجهة أُخرى ولو لم تكن تلك الجهة موجبة للتقرّب، كالأمر الغيريّ، لما عرفت من أنّه لا طاعة ولاقرب ولا مثوبة للأمر الغيريّ.

وأمّا بناءً على عدم ثبوت استحباب النفسيّ للطهارات، فالإتيان بداعي أمره

---

(١) المائدة: ٢.

(٢) التنقيح: ٤/٨.

الغيريّ سواء كان وجوبياً أو ندبياً لايصحّحه لعدم صلوحيّة الموضوع للتقرّب وعدم الإطاعة والقرب والمثوبة في الأوامر الغيريّة.

نعم لو أتى بها بقصد التوصّل إلى الغاية المندوبة من دون أن يقصد الأمر الغيريّ الندبيّ المتعلّق بالوضوء وأخويه يكفي ذلك في الصحّة، لأنّ قصد التوصّل إلى الغاية المندوبة غير منافٍ لوجوب الوضوء وأخويه بالأمر الغيريّ، فإنّ للمكلّف أن يأتي بالوضوء الواجب بداعي الوصول به إلى تلك الغاية المندوبة كنافلة الفجر فإنّها مستحبّة سواء كان الوضوء أيضاً مستحبّاً أم لم يكن.

وبعبارة أُخرى لاينافي الوجوب الوصفيّ في الوضوء وأخويه للندب الغائيّ كما أفاد السيّد في العروة والشرّاح عليهم الرحمة.

وسرّ ذلك أنّ المكلّف قد أتى بالطهارات متقرّباً بها إلى الله سبحانه وتعالى: والمفروض هو توقّف الغاية على الإتيان بها متقرّباً بها إلى الله وهو حاصل، فلابدّ من أن يحكم بالصحّة، كما إذا أتى بها للتوصّل إلى الغايات الواجبة المترتّبة عليه لتحقّق الطهارات التي هي المقدّمة للصلاة الواجبة بذلك مع قصد التقرّب؛ فالتوصّل إلى الغاية المندوبة أو الغاية الواجبة يكفي في تحقّق العبادة. ولا يلزم لشيء آخر، بل الأمر الغيريّ سواء كان استحبابيّاً أو وجوبيّاً لايفيد في تحقّق العبادة. لما عرفت من أنّه لا إطاعة ولا قرب ولا مثوبة للأمر الغيريّ، فلو أغمضنا عن ذلك فقد وقع الكلام في صحّة الطهارات إذا أتى بها بقصد الأمر الندبيّ المتعلّق بها بناءً على الاستحباب النفسيّ أو الأمر الندبيّ المتوجّه إليه من جهة الغاية المندوبة من جهة أنّ صحّتها فرع بقاء أمرها وهو فرع أن تكون الطهارات الثلاث متّصفة بالاستحباب مع عروض الوجوب المقدّميّ الغيريّ الشرعيّ عليها بناءً على ثبوت الملازمة بين وجوب ذيها ووجوبها شرعاً، والمفروض هواستحالة اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء واحد لأنّهما ضدّان لايجتمعان في محلّ واحد؛ فمقتضى حلول الوقت أن تكون الطهارات

الثلاث متّصفة بالوجوب لكونها مقدّمة للغاية الواجبة وهي الصلاة الفريضة، ومقتضى كونها مستحبّات نفسيّة أو مقدّمة للغايات المندوبة كالنوافل وغيرها أن تكون متّصفة بالاستحباب، وهما لايجتمعان، فمع سقوط الأوامر الاستحبابيّة لامجال لقصدها في تحقّق العبادة.. أُجيب عن ذلك بأنّه لامانع من اجتماع الوجوب الغيريّ والاستحباب الغيريّ في شيء واحد من جهتين، بناءً على ما هوالمختار من جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بالجهتين، وحيث إنّ في المقام تكون الجهات متعدّدة فإنّ جهة الوجوب الغيريّ من المقدّميّة للغاية الواجبة، وجهة الاستحباب الغيريّ من جهة المقدّميّة للغاية المندوبة، فلامانع من اجتماعهما كما لايخفى.

أُورد عليه في المحاضرات بأنّ تعدّد الجهة إنّما يجدي في جواز اجتماع الأمر والنهي إذا كانت الجهة تقييديّة، وأمّا إذا كانت تعليليّة كما في المقام فلا أثر لتعدّدها أصلاً.

وتوضيح ذلك أنّ الجهات إذا كانت تقييديّة تعدّدت العناوين، فإنّ الطهارات بعنوان كونها مقدّمة للصلاة الواجبة تصير واجبة، وبعنوان كونها مقدّمة للصلاة النافلة مثلاً تصير مستحبّة، أو باعتبار ذواتها تكون مستحبّات نفسيّة، كما هو الظاهر من المحكيّ عن سلطان العلماء في حاشيته على الروضة، حيث قال:

لانسلّم بأنّه لايكون في وقت العبادة الواجبة إلّا الوضوء الواجب، لأنّ الوضوء في كلّ وقت مستحبّ.

وكيف كان، فمع تعدّد العناوين لايجتمع الوجوب والاستحباب في شيء واحد، ولايلزم الاستحالة.

وأمّا إذا كانت الجهات حيثيّات تعليليّة، فهي توجب تعلّق الوجوب والاستحباب بشيءٍ واحد وهي الطهارات الثلاث وهو يلزم الاستحالة، وحيث إنّ الطهارات مورد الأمر والنهي بجهة المقدّميّة، فالمقدّميّة حيثيّة تعليليّة فيجتمع الأمر

النّدبيّ والوصوليّ في نفس الطهارات، وهو مستحيل.

ويمكن الذبّ، عنه بأنّ الغايات والحيثيّات التعليليّة عناوين الموضوعات في الأحكام العقليّة، فالجهات التعليليّة في الأحكام العقليّة ترجع إلى التقييديّة وحيث إنّ الكاشف عن وجوب المقدّمة هو العقل بالملاك العقليّ، والعقل يحكم بوجوب المقدّمة من حيث هي مقدّمة، فلابدّ من كشف الحكم الشرعيّ بذلك الملاك على الحيثيّة التقييديّة.

ولامجال لإنكار رجوع الحيثيّات التعليليّة في الأحكام العقليّة إلى التقييديّة، لأنّ إنكاره كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ مستلزم لإسراء حكم العقل من موضوعه إلى غيره بلا ملاك، فإنّ الظلم مثلاً إذا كان قبيحاً عقلاً فوقع عمل في الخارج معنوناً بعنوان الظلم وعناوين أُخر، فحكم العقل بقبحه إذا لم يرجع إلى حيثيّة الظلم، فإمّا أن يرجع إلى حيثيّات أُخر وهو كما ترى أو إلى الذات بعليّة الظلم بحيث تكون الذات قبيحة لا الظلم، وإن كان هو علّة لقبحها فهو أيضاً فاسد وخلف، فإنّ الذات تكون قبيحة بالعرض، فلابدّ وأن يكون الظلم قبيحاً بالذات فيصير الظلم موضوعاً بالحقيقة للقبح. وهذا معنى رجوع الحيثيّات التعليليّة إلى التقييديّة[1].

وعليه، فالوجوب الغيريّ يتعلّق بالمقدّمة الموصلة للغاية الواجبة، فلاينافي تعلّق الاستحباب بذوات الطهارات بناءً على ثبوت الاستحباب الذاتيّ أو تعلّق الاستحباب بالمقدّمة الموصلة للغاية النّدبيّة لتعدّد العناوين، فإنّ الطهارات الثلاث بحيثيّة المقدّميّة الموصلة للغاية الواجبة أو المستحبّة مورد تعلّق الأمر الغيريّ.

نعم، لو قيل بانحلال المقدّمة إلى الذات والقيد، وتكون الذات متعلّقة للأمر الغيريّ فينافي الأمر النّدبيّ المتعلّق بالذات بناءً على استحباب الذاتيّ كما لايخفى.

---

(١) مناهج الوصول: ١/ ٣٩٠.

اللّهمّ إلّا أن يقال: في دفع الإشكال حينئذٍ بأنّ اختلاف الوجوب والاستحباب ليس إلّا من قبيل اختلاف الرتبة مع تحقّق أصل الرجحان في حكميهما، ومقتضى ذلك بقاء الرجحان فيها مع تبدّل رتبته بعروض الوجوب الغيريّ.

ولكنّه متفرّع على كون الاستحباب والوجوب من باب الإرادة إلّا من باب البعث، فإنّ الفارق بين الندب والوجوب حينئذٍ هو اختلاف الطلب فيهما بالشدّة والضعف.

وأمّا إذا كان الوجوب والاستحباب من باب البعث فلاوجه لتصوّر الاشتداد فيه، لأنّهما أمران اعتباريّان بسيطان، والفارق بينهما بورود الترخيص وعدمه، فيكون الندب منتزعاً من الطلب المرخّص في تركه، والوجوب منتزعاً من الطلب غير المرخّص في تركه. ومع اختلافهما وتضادّهما لامجال للأمر الاستحبابيّ بوجود الأمر الوجوبيّ، إذ الترخيص في الترك ينافي عدم الترخيص في الترك.

نعم، لو قيل ـ كما في المستمسك ـ إنّ المقدّمية دائما إنّما تقتضي سراية الحيثيّة الاقتضائيّة من ذي المقدّمة إلى المقدّمة ولاتقتضي سراية الحيثيّة اللّااقتضائيّة، ولذا لاتجد التنافيّ بين إباحة الشيء وتحريم مقدّمته، ولكن تجد التنافي بين إباحة الشيء وتحريمه، فإنّ الإباحة لمّا كانت لا اقتضاء لاتسري من ذي المقدّمة إلى المقدّمة ليلزم التنافي بينها وبين تحريم المقدّمة.

فالوضوء الذي يكون مقدّمة لغاية مندوبة لايسري إليه الندب بذاته وقيده، بل إنّما يسري إليه الندب بذاته لاغير، وأمّا قيده ـ أعني جواز الترك ـ فإنّما يكون للوضوء لقصور ذات الندب في نظر العقل عن اقتضاء الإلزام لا بالسراية من الغاية المندوبة. ومثل هذه المرتبة من الطلب لاتنافي وجوبه الغيريّ الناشئ من مقدّميّته للغاية الواجبة، إذ يمكن ان يكون حينئذٍ واجداً المرتبتين: إحداهما لا اقتضاء لها في المنع من الترك والأُخرى لها هذا الاقتضاء، فيمكن الإتيان به بداعي تلك المرتبة

فيكون امتثالاً لذات الندب(١)، لارتفع التنافي بين الأمر النـدبيّ الغـيريّ والأمـر الوجوبيّ، ولكن يبقى الإشكال في اجتماع الأمر الندبيّ النفسيّ المتعلّق بالطهارات بناءً على ثبوت الأمر النفسيّ مع الأمر الوجوبيّ الغيريّ المتعلّق بها للغاية الواجبة، فإنّ حيثيّة لا اقتضاء بالنسبة إلى المنع من الترك لاتأتي من ناحية ذي المقدّمة حتّى يُدّعى بأنّها لاتسري من ذي المقدّمة إلى المقدّمة، بل هي من مقوّمات الاستحباب الذاتيّ، فتدبّر.

فتحصّل أنّ اللاّزم في تحقّق قصد القربة في الطهارات الثلاث المأتيّ بها في وقت الصلاة الواجبة هو أن يؤتى بها للتوصّل إلى الغاية الواجبة أو الغاية المندوبة، وأمّا قصد الأمر النفسيّ المتوجّه إلى الطهارات الثلاث فهو مبنيّ على ثبوت الاستحباب الذاتيّ، ولادليل له. كما أنّ قصد الأمر الغيريّ سواء كان وجوبيّاً أو ندبيّاً لاينفع مع ما عرفت من أنّ الأمر الغيريّ لاطاعة ولاقرب ولا مثوبة له.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ قصد الأمر الغيريّ يحتوي قصد التوصّل إلى الغاية واجبة كانت أو مستحبّة، فإنّ الأمر الغيريّ لايكاد يمتثل إلّا إذا قصد التوصّل إلى الغير، حيث لايكاد يصير داعياً إلّا مع هذا القصد.

قال في الكفاية: لو كان المصحّح لاعتبار قصد القربة في الطهارات أمـرها الغيريّ لكان قصد الغاية ممّا لابدّ منه في وقوعها صحيحة، فإنّ الأمر الغيريّ لايكاد يمتثل إلّا إذا قصد التوصّل إلى الغير، حيث لايكاد يصير داعياً إلّا مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدّمة عبادة ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلّق الطلب بها أصلاً(٢) فالملاك في وقوع المقدّمة عبادة في الوقت، بل قبله أيضاً، هو قصد التوصّل إلى إحدى الغايات من دون فرق بين كونها مستحبّة أو واجبة.

---

(١) المستمسك: ٢/٣١٠.

(٢) الكفاية: ١/١٨٠.

وهذا هو الذي أصرّ عليه سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ حيث قـال: إنّ الاستحباب النفسيّ غير ثابت ولا أثر في كلمات الأصحاب بالنسبة إلى قصد الأمر الغيريّ، هذا مضافاً إلى أنّ قصد الأمر الغيريّ لايكون مقرّباً: فـعباديّة الطـهارات الثلاث من جهة قصد التوصّل بها إلى ذيها، وهذا أمر واضح. وصاحب الكفاية وإن ذهب إلى ثبوت الأمر النفسيّ ولكنّه اعترف بأنّ الملاك في وقوع المقدّمة عبادة هو قصد التوصّل في قوله الآنف، فلاتغفل.

وانقدح ممّا ذكر جواز قصد التوصّل إلى أزيد من الغاية الواحدة، فيجوز أن يتوضّأ للكون على الطهارة ولصلاة النافلة ولصلاة الفريضة وغـيرها، لأنّ عـباديّة الوضوء تحقّقت بالتوصّل إلى الغاية الشرعيّة سواء كانت منفردة أو متعدّدة.

الخلاصة:

المقام الثامن: في تقسيمات الواجب

منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط

ويقع الكلام في مواضع:

الموضع الأوّل: في تعريفهما:

والأقرب هو ما عرّفه العميديّ من أن المطلق هو ما لايتوقّف وجوبه على أمر زايد على الأمور المعتبرة في التكليف من العقل والعلم والبلوغ والقدرة وأنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفا على أمر آخر أيضا.

والمطلق بناء على هذا التعريف يقابل المشروط تقابل العدم والملكة وهو مساعد مع العرف كما لايخفى.

الموضع الثاني: إنّ الشروط في القضايا الشرطيّة وإن كانت راجعة إلى الهيئة بحسب القواعد العربيّة ولكنّها منصرفة عنها إلى المادّة بقرينة الوجدان لأنّا نجد بالوجدان أنّ الأرادة موجودة بالنسبة إلى المشروط قبل تحقّق الشرط والإنشاء الحقيقيّ تابع للإرادة النفسانيّة فإذا كانت الإرادة النفسانيّة موجودة في النفس قبل تحقّق الشرط كان الإنشاء أيضا كذلك فالإرادة والوجوب فعليّة ولاتعليق فيهما والشرط والقيد شرط وقيد للمادّة ولذا لافرق بين قوله صلّ مع الطهارة وقوله إذا كنت طاهرا فصلّ من جهة فعليّة الإرادة وإنشاء الوجوب وإنّما الاختلاف بينهما من

جهة أنّ القيد لازم التحصيل في الأوّل دون الثاني لإطلاق المادّة في الأوّل دون الثاني.

وما ذكرناه لايكون من جهة استحالة رجوع القيود والشروط إلى الهيئة بدعوى أنّ معنى الهيئة من المعانيّ الحرفيّة فلاإطلاق فيها حتّى يصحّ تقييدها لإمكان أن يقال إنّ عدم إمكان التقيّد بعد وجود المعانيّ الحرفيّة وأمّا تقييدها حال تحقّقها فلامانع منها كما لايخفى.

بل يكون من جهة حكم الوجدان بالتقريب المذكور ومقام الإثبات يتبع مقام الثبوت.

وبالجملة فالمعنى المستفاد من الهيئة والمنشأ بها متحقّق بالفعل في فرض وجود الشروط والقيود من دون ابتنائه على تحقّقها وإنّما المتوقّف تأثيره في المكلّف فلاحالة منتظرة للإرادة والإنشاء بل هما موجودان بالفعل وإنّما باعثيّتهما موقوفة على تحقّق الشروط والقيود فلاتغفل.

الموضع الثالث: إنّ النزاع يعمّ المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط كالمقدّمات الوجوديّة للواجب المطلق ولاوجه لتخصيص النزاع بالثاني لعموم الملاك لأنّ الملازمة الشرعيّة إن كانت ثابتة فلافرق فيها بين كون الواجب مطلقا أو مشروطا.

نعم لايعمّ النزاع المقدّمات الوجوبيّة وإلاّ لزم وجوب الشيء بشرط وجوده أو على تقدير وجوده وهو محال.

الموضع الرابع: إنّ بناء على رجوع القيود والشروط إلى المادّة لا الهيئة هل تكون المقدّمات الوجوديّة متعلّقة للطلب في الحال أم لا.

والحقّ أنّها تكون متعلّقة للطلب في الحال على نحو تعلّق الطلب بذيها فإن كان ذو المقدّمة واجبا في الحال فكذلك المقدّمات ولكنّ حيث كان وجوب ذي المقدّمة

غير منجّز أي لايجب البدار إلى امتثاله قبل حصول الشرط كان وجوب مقدّماته أيضا كذلك لتبعيّة وجوب المقدّمات عن وجوب ذيها في جميع الخصوصيّات وعليه فالوجوب حاليّ وفعليّ ولكنّ لا فاعليّة له ما لم يتحقّق التنجّز بوجود الشرط وحصوله.

الموضع الخامس: إنّ الحقّ هو وجوب المقدّمات المفوّتة قبل حصول شرط الوجوب فيما إذا علم بأنّ غرض الشارع على نحو لايرضى بتركه وعلم بتوقّفه على الإتيان بمقدّماته المفوّتة قبل الوقت بل لو كان المولى غافلا عن مجيئ صديقه لكن يعلم العبد مجيئه وتعلّق غرض المولى بإكرامه على تقدير مجيئه وتوقّفه على مقدّمات كذائيّة يحكم العقل بإتيانها حفظا لغرضه اللزوميّ ولايجوز التقاعد عنه.

والوجوب المتعلّق بالمقدّمات المذكورة قبل الوقت وجوب فعليّ منجّز كما لايخفى.

الموضع السادس: إنّ الظاهر هو وجوب تعلّم الأحكام حتّى في الأحكام المشروطة قبل حصولها.

أمّا في الأحكام المطلقة فلاستقلال العقل بتنجّز الأحكام على الأنام بمجرّد قيام احتمالها إلاّ مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقلّ بعده بالبراءة العقليّة والإتيان بها يتوقّف على تعلّمها في الغالب.

وأمّا في المشروطة فلمّا عرفت من وجوب مقدّمات المفوّتة فيما إذا علم أنّ الشارع لايرضى بتركها مطلقا ولم يسع الوقت للتعلّم بعد حصول الشرط.

هذا مضافا إلى روايات خاصّة تدلّ على وجوب التعلّم والتفقّه في الدين كموثّقة أبي جعفر الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

لايسع الناس حتّى يسألوا ويتفقّهوا.

ومرسلة يونس قال سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع للناس ترك المسألة عمّا

يحتاجون إليه قال: لا.

ومرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن مجدور أصابته جنابة فغسّلوه فمات فقال: قتلوه ألا سألوا؟! فإنّ شفاء العيّ السؤال وغير ذلك من الأخبار.

ولكنها غير شاملة لما يكون خارجا عن محلّ الابتلاء فلايجب تعلّم ما يكون خارجا عن محلّ الابتلاء إلاّ من باب الواجبات الكفائيّة.

والظاهر أنّ الوجوب المذكور إرشاديّ لا نفسيّ ولا غيريّ ولا نفسيّ طريقيّ ومنها تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز.

ويقع الكلام في امور.

الأمر الأوّل: إنّه يصحّ تقسيم الواجب المطلق إلى المنجّز والمعلّق إذ امتثال المطلق إمّا لايتوقّف على أمر متأخّر فهو منجّز، وإمّا يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلّق وعليه فلامانع من تقسيم الواجب إلى ثلاثة أقسام المطلق والمشروط والمطلق إلى المنجّز والمعلّق.

ولايصحّ إرجاع الواجب المعلّق إلى المشروط لاتّصاف الفعل في الواجب المعلّق بالمصلحة التامّة الداعية إلى التكليف به قبل تحقّق قيده فلامحالة تتعلّق به الإرادة لتمام المقتضيّ وعدم المانع نعم امتثاله لايصحّ إلاّ بعد حصول قيده.

هذا بخلاف المشروط على مذهب المشهور فإنّ قبل تحقّق الشرط ليست المصلحة تامّة وداعية إلى التكليف به وعلى المختار وإن كان التكليف فيه قبل تحقّق القيد خارجا فعليّا ولكنّه على فرض وجود القيد لا مطلقا.

وعليه فلاوقع لما في الوقاية من إنكار المعلّق وإرجاعه إلى المشروط معلّلاً بأنّ القيد قد يكون داخلا في حيّز الإرادة وقد يكون خارجا والأوّل هو المطلق والثاني هو المشروط ولا ثالث لهما بحكم العقل لكي يثبت به الأقسام ويسمّى المعلّق وحيث

إنّ الزمان خارج عن القدرة والقيود الخارجة عن قدرة المكلّف من قبيل الثاني لاستحالة التكليف بغير المقدور فالأوأمر المتعلّقة بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعا.

وذلك لما عرفت من أنّ المنوط بوجود الزمان هو الامتثال لا المصلحة الباعثة على التكليف فإنّها تامّة ولايتوقّف على وجود الزمان ولذا تكون الإرادة بتبعها موجودة بالفعل وله الفاعليّة.

هذا بخلاف المشروط فإنّ الطلب والإرادة في فرض حصول الشيء ولازمه هو إناطة الفاعليّة بوجود الشيء في الخارج والفرق بينهما ظاهر فلاوجه لإرجاع المعلّق إلى المشروط كما لاوجه لإنكار المشروط وإرجاعه إلى المعلّق لما عرفت من الفرق بينهما هذا مضافا إلى أنّ بعض القيود لايصلح لأن يكون قيدا للواجب كقول الطبيب إن مرضت فاشرب المسهل فإنّ شرب المسهل لدفع المرض فلايعقل أن يكون المرض دخيلا في مصلحة شرب المسهل فتحصّل أنّ الواجب على ثلاثة أقسام لأنّه إمّا مطلق أو مشروط والمطلق إمّا منجّز أو معلّق.

الأمر الثاني: في الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلّق والجواب عنها وهي مختلفة.

منها: إنّ الإرادة التامّة لاتنفكّ عن المراد فكذلك الإيجاب غير منفكّ عن الواجب وعليه فلايمكن أن يتعلّق الإيجاب بأمر استقباليّ للزوم التفكيك كما لايخفى.

وفيه أوّلاً: إنّ الإرادة تتعلّق بالوجدان بالنسبة إلى أمر متأخّر استقباليّ كما تتعلّق بأمر حاليّ ويشهد له تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدّمات فيما إذا كان المقصود بعيدة المسافة إذ ليس ذلك إلاّ لأجل تعلّق الإرادة بالمقصود البعيد فإذا كان المقيس عليه كذلك فالمقيس أيضاً كذلك.

هذا مضافا إلى أنّ الواجبات التدريجيّة يكون أجزائها تدريجيّة الحصول مع أنّه

لا إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجة قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بها فعليّ مع أنّ الواجب وهي أجزاء المركّب استقباليّ.

وثانياً: أنّ دعوى عدم إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقباليّ يحتاج إلى برهان مستأنف ولم يقم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه بعدما عرفت من قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف وإرادة الله تعالى قد تعلّقت أزلاً بإيجاد ما لم يكن موجودا على الترتيب السببيّ والمسبّبيّ من غير إمكان التغيير والحدوث في ذاته وإرادته.

ولايمكن أن يقال في حقّه تعالى كان له شوق ثمّ بلغ الشوق حدّ النصاب فصار إرادة إذ لا تغيّر ولاتحوّل في ذاته سبحانه وتعالى.

وتوهّم أنّ الإرادة هي التي لاتنفكّ عن تحريك العضلات فلايمكن تحقّق الإرادة من دون تحريك العضلات مدفوع بأنّ الإرادة لاتكون ملازمة لذلك ألا ترى أنّا نريد في أذهاننا وجود أشياء مع أنّه لم يكن فيها تحريك العضلات وهكذا تكون المجرّدات مريدة للأشياء مع أنّه لامعنى لتحريك العضلات بالنسبة إليهم وعليه فلامانع من تعلّق الإرادة بأمر استقباليّ من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته من دون فرق بين الإرادة التكوينيّة أو التشريعيّة.

ومنها: أنّه لايعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود وتحقّقه في الخارج ولافرق فيه بين الموقّتات وغيرها إذ فعليّة الجميع متوقّفة على تحقّق الموضوع بقيودها وعليه فلايعقل الواجب المعلّق بحيث يكون الحكم فيه فعليّا والواجب استقباليّا.

وفيه أنّ القيود إن كانت راجعة إلى الهيئة ففعليّة الحكم متوقّفة على تحقّق الموضوع بقيوده ولايكون قبل تحقّق الموضوع إلاّ صورة الحكم ودعوى عدم تعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع صحيحة في هذه الصورة.

وأمّا إذا كانت القيود راجعة إلى المادّة فالحكم مطلق ومتعلّق بالموضوع فإن كان القيد فعليّا وقابلا للتحصيل فهو مطلق منجّز كقوله صلّ مع الطهارة وإن لم يكن كذلك ولكنّ علم بمجيئه فهو مطلق معلّق كقوله حجّ في الموسم أو صلّ في الظهر ويكون الحكم فيه فعليّا نعم يتوقّف تنجّزه على تحقّق الموضوع في الخارج وبالجملة أنّ الحكم في القضايا الحقيقة فعليّ وإنّما تنجّزه متوقّف على تحقّق موضوعها في الخارج فقولهم المسافر يجب عليه القصر يدلّ على الحكم الفعليّ وإنّما تنجّزه متوقّف على تحقّق المسافر في الخارج ولا فرق في القضايا الحقيقة بين أن تكون الموقّتة أو غيرها والقضايا الحقيقيّة قضايا حمليّة وإمكان إرجاعها إلى الشرطيّة لايوجب خروجها عن الحمليّة ومن المعلوم أنّ ترتّب الحكم في القضايا الحمليّة على موضوعها فعليّ وليس بتعليقيّ كما لايخفى.

الأمر الثالث: إنّ مقتضى ما مرّ من تصوير تعليق الوجوب هو ارتفاع الإشكال الذي يرد على الحكم بلزوم الإتيان بالمقدّمة قبل إتيان زمان الواجبات الموقّتة فيما إذا فرض عدم التمكّن منها بعد مجيىء زمان الواجبات الموقّتة.

فإنّ الوجوب على الفرض فعليّ وله الفاعليّة وعليه يلزم الإتيان بالمقدّمة التي لايتمكّن منها بعد إتيان زمان الواجبات الموقّتة ولا كلام فيه.

وإنّما الكلام في أنّ هذا الإشكال هل يرتفع من طريق آخر أو ينحصر في الوجوب التعليقيّ.

ذهب في الكفاية إلى عدم انحصار رفع الإشكال في التعليق أو ما يرجع إليه بدعوى إمكان التفصّي عنه بما إذا فرض أنّ الشرط مأخوذ بنحو الشرط المتأخّر الذي يكون معلوم الوجود فيما بعد ضرورة فعليّة وجوبه وتنجّزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمته.

وفيه أنّ الشرط المتأخّر لايصلح لرفع الإشكال في أكثر الموارد إذ الشرط هو

وجوده لا لحاظه.

وهكذا لا يرتفع ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من رجوع القيود إلى المادّة لأنّ قبل حصول القيد في الخارج لا فاعليّة للوجوب الفعليّ فلا مورد للوجوب الفعليّ المنجّز بالنسبة إلى بعض المقدّمات مع أنّه لاوجوب فعليّ منجّز بالنسبة إلى ذيها.

وساير الوجوه المذكورة هنا إمّا ترجع إلى الواجب المعلّق أو ليست بتامّة فراجع.

الأمر الرابع: إنّه إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة وشكّ في وجوب تحصيل القيد وعدمه من جهة أنّ القيد راجع إلى الهيئة حتّى لايجب تحصيله أو راجع إلى المادّة فيجب تحصيله فإن دلّ دليل على ترجيح أحد الطرفين فهو وإلاّ فقد يقال إنّ مقتضى العلم الإجماليّ بتقييد أحد الطرفين هو تعارض أصالة الإطلاق في الهيئة مع أصالة الإطلاق في المادّة ومع التعارض يرجع إلى مقتضى الأصل وهو البراءة عن وجوب تحصيل القيد إذ هو فرع رجوع القيد إلى المادّة وهو غير معلوم والبراءة عن أصل الوجوب لاحتمال رجوع القيد إلى الهيئة فلادليل على أصل الوجوب كما لايخفى.

واستدلّ لترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة بوجوه:

منها: إنّ إطلاق الهيئة شموليّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلّف بخلاف إطلاق المادّة فإنّه بدليّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أي فرد من أفراد الطبيعة المامور بها للامتثال وعليه فإذا دار الأمر بينهما يؤخذ بالإطلاق الشموليّ لكونه أقوى ويرفع اليد عن الإطلاق البدليّ.

وأجيب عنه بأنّ الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدّمات الحكمة فلايمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرّد كونه شموليّا والآخر بدليّا.

ومنها: إنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّة بخلاف العكس

ولافرق بين التقييد وبطلان محلّ الإطلاق في كونهما خلاف الأصل.

وعليه فكلّما دار الأمر بين التقييدين كذلك كان تقييد ما لايوجب ذلك أولى فالنتيجة أنّ في مفروض المسألة يكون الترجيح مع تقييد المادّة.

وأُجيب عنه بأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل إلاّ أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة وانتفاء بعض مقدّماتها لايكون على خلاف الأصل أصلا إذ معه لايكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

هذا مضافا إلى أنّه لادليل على ترجيح ما يلزم منه التقييد الواحد على ما يلزم منه التقييدان فتدبّر جيّداً.

ومنها: إنّ تقييد المادّة حيث إنّه متيقّن ومعلوم بالتفصيل لأنّها: إمّا مقيّدة إبتداءً أو تبعاً فينحلّ العلم الإجماليّ إلى المعلوم بالتفصيل والشكّ البدويّ فيبقى أصالة الإطلاق في جانب الهيئة سليمة عن المعارض فيصحّ التمسّك بإطلاقها لإلغاء احتمال التقييد.

وأُجيب عنه بأنّ أحد تقديري العلم بتقييد المادّة فرض تقييد الهيئة لأنّ المفروض هو العلم بتقييد ذات المادّة أو بتقييدها بما هي واجبة وعليه فكيف يعقل سلامة إطلاق الهيئة عن المعارضة.

هذا مضافا إلى أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد ولو تبعا فلايكون التقييد متيقّنا.

ويمكن دفع ذلك أوّلا: بأنّ احتمال تقييد الهيئة يكفي لحصول العلم بتقييد المادّة على أي حال كما أنّ احتمال التخيير يكفي لحصول العلم بالمطلوبيّة فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير مع عدم العلم بالتخيير فافهم.

وثانياً: إنّه لادخالة للفظ التقييد بل المراد هو العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق في

ناحية المادّة.

ودعوى أنّ تقييد كلّ من الهيئة والمادّة مشتمل على خصوصيّة مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّة فإنّ تقييد الهيئة مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود وتقييد المادّة مستلزم لكون التقييد به مطلوبا للمولى فليس في البين قدر متيقّن لنأخذ به وندفع الزائد بالإطلاق.

مندفعة بأنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّة لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهريّ ومع العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق فلامجال لجريان أصالة الإطلاق في ناحية المادّة وعدم وجود القدر المتيقّن بين التقييدين لاينافي العلم بعدم إطلاق المادّة فتدبّر.

مقتضى الأصل

ثمّ لايذهب عليك أنّ مع عدم تماميّة الوجوه المرجّحة للاطلاق في طرف يمكن أن يقال إنّ مقتضى الأصل هو البراءة لدوران القيد بين كونه قيدا للوجوب أو قيدا للواجب ومع الدوران المذكور لا علم بالتكليف ولا فرق في ذلك بين مقالة المشهور من رجوع القيود إلى الهيئة وبين المختار من رجوعها إلى المادّة لأنّ على كلّ واحد من المذهبين لايكون أصل الوجوب ثابتا مع إمكان أن يكون القيد قيدا للوجوب.

نعم لو قلنا بعدم إمكان الرجوع إلى الهيئة فلامجال للرجوع إلى البراءة إذ لا قيد بالنسبة إلى الوجوب ولكنّه خلاف مفروض البحث من دوران القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة.

ثمّ لافرق أيضا فيما ذكرناه بين أن يكون القيد على فرض رجوعه إلى المادّة قيدا على وجه التنجيز أو على وجه التعليق إذ مع إمكان رجوعه إلى الهيئة واحتماله لا علم بأصل الوجوب كما لايخفى هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين تقييد المادّة وتقييد الهيئة.

ولو شكّ في تقييد الوجوب فقط فإن كان لدليله إطلاق يؤخذ به وإن لم يكن له إطلاق ولكنّ له حالة سابقة فيستصحب وإن لم يكن إطلاق ولم يجر فيه الاستصحاب فمقتضى القاعدة هو البراءة قبل تحقّق القيد المحتمل تقيّد الوجوب به ولو شكّ في تقييد الواجب فقط فالظاهر هو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل بإطلاق الدليل إن ثبت وإلاّ بمقتضى الأصل ويصحّ الاكتفاء بأصل الواجب في مقام الامتثال ولو علم بتقييد الواجب ولكنّ شكّ فيكونه معتبرا على وجه لايجب تحصيله فيكون الواجب المعلّق أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجّزا أمكن التمسّك بالبراءة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد.

ومنها تقسيمه إلى نفسيّ وغيريّ

وهنا جهات:

الجهة الأُولى: في تعريفهما:

والأولى في تعريفهما أن يقال إنّ الغيريّ هو ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر والإتيان به والنفسيّ ما لم يكن كذلك وهو تعريف جامع.

وأمّا تعريفهما: بأنّ الواجب النفسيّ ما أمر به لنفسه والغيريّ ما أمر به لأجل غيره كما نسب إلى المشهور.

فقد أورد عليه الشيخ الأعظم ﷺ بأنّ لازم ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّة أو أكثرها من الواجبات الغيريّة إذ المطلوب النفسيّ قلّما يوجد في الأوأمر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس ويلزمه أن يكون الآخر غير مطّرد وذهب إلى أنّ الأولى هو أن يقال إنّ الواجب الغيريّ ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر والنفسيّ ما لم يكن كذلك فيتمّ

العكس والطّرد.

أورد صاحب الكفاية على تعريف الشيخ الأعظم ﷺ بأنّ الداعيّ في الواجبات النفسيّة تارة يكون محبوبيّة الواجب بنفسه كالمعرفة بالله تعالى وتارة أُخرى يكون محبوبيّته بماله من الفوائد المترتّبة كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليّات ولا إشكال في القسم الأوّل وإنّما الإشكال في القسم الثاني. فإنّ مقتضى كون الداعي فيه محبوبيّته بما له من الفوائد المترتّبة عليه هو أن يكون أكثر الواجبات النفسيّة في الحقيقة واجبات غيريّة فإنّه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازما لتلك الواجبات لما كان الداعيّ موجودا إلى إيجاب ذيها وعليه فالإشكال باق بالنسبة إلى جامعيّة التعريف ومانعيّته فإنّ الواجبات النفسيّة تدخل في تعريف الواجبات الغيريّة فتعريف النفسيّ لايكون جامعا لأفراده كما أنّ تعريف الغيريّ لايكون مانعا من الاغيار انتهى.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الأغراض في الواجبات النفسيّة ليست من الواجبات التي يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتّى يصدق على الواجبات النفسيّة أنّها واجبات ومأمورات لأجل الإتيان بالواجبات الأُخرى وهذا بخلاف الواجبات الغيريّة فإنّها واجبات للتوصّل والإتيان بالواجبات الأُخرى ولعلّ مراد الشيخ ﷺ من التوصّل هو الإتيان وعليه فلاإشكال في تعريف الشيخ ولذا اخترناه وأضفنا حكمة الإتيان حتّى يكون المقصود واضحا فتدبّر جيّداً.

الجهة الثانية: في مقتضى الأصل اللفظيّ:

ولايخفى عليك أنّ مقتضاه عند الشكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ هو النفسيّ لأنّ ما يحتاج إلى التقييد هو كون الوجوب للتوصّل إلى واجب آخر والإتيان به كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة وأمّا النفسيّ فلايحتاج إلى ضميمة شيء وعليه فمقتضى الإطلاق هو عدم تقييد البعث بانبعاثه عن واجب آخر ومن المعلوم

أنّ عدم التقييد بذلك غير التقييد بعدم ملاحظة انبعاثه عن واجب آخر والمحتاج إلى المؤنة هو الثاني لا الأوّل.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لامجال للاشكال بأنّ كلّاً من النفسيّة والغيريّة متقوّم بقيد زائد فلامجال لإثبات النفسيّة بأصالة الإطلاق.

وذلك لما عرفت من أنّ النفسيّة هو عدم التقييد والغيريّة هو التقييد فالمتقوّم بقيد زائد هو الغيريّ لا النفسيّ.

لايقال إنّ البعث كالمعنى الحرفيّ في الجزئيّة فلاتوسعة فيه حتّى يجري فيه أصالة الإطلاق.

لأنّا نقول إنّ أصالة الإطلاق في ناحية الهيئة تجري أيضاً لإمكان إنشاء الجزئيّ على تقدير من أوّل الأمر من باب ضيق فم الركّية فلايلزم تقييد الجزئيّ بعد تحقّقه حتّى يقال إنّ الجزئيّ لاسعة له حتّى يتقيّد.

هذا مع الغمض عن إمكان التمسّك بالإطلاق الأحواليّ إذ الجزئيّ بعد التحقّق له أحوال مختلفة فإذا لم يتقيّد بخصوص حال كالتوصّل إلى واجب آخر يمكن أن يقال إنّ البعث مطلق وينتزع منه النفسيّ.

هذا كلّه بناء على التمسّك بأصالة الإطلاق ومقدّمات الحكمة وهنا قول آخر وهو دعوى الظهور الانصرافيّ للبعث إلى النفسيّ دون الغيريّ واستدل له بكثرة استعمال الهيئة فيما ينتزع منه النفسيّ دون ما ينتزع منه الغيريّ ومن المعلوم أنّ الظهور الانصرافيّ لايحتاج إلى مقدّمات الحكمة.

ولكنّ هذا القول متوقّف على ثبوت ندرة استعمال الهيئة في البعث الغيريّ وهو غير ثابت بل استعماله في الغيريّ كالوضوء والغسل والتيمّم وغير ذلك من الموارد كثير.

الجهة الثالثة في مقتضى الأصل العمليّ

إذا شكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ ولم تجر أصالة الإطلاق في طرف فالمرجع حينئذ هو الأصل العمليّ فهنا صور.

الصورة الاولى: أنّه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء والصلاة وشكّ في وجوب الوضوء أنّه غيريّ أو نفسيّ وشكّ في الصلاة أنّها متقيّدة بالوضوء أولا ذهب بعض الأعلام إلى أنّ مقتضى الأصل هو البراءة عن اشتراط الصلاة بالطهارة فيجوز الإتيان به بلا طهارة وأمّا نفس الطهارة فيعلم بوجوبها في ذلك الوقت على كلّ حال أمّا لنفسها أو لغيرها.

ولعلّ وجهه هو انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ بوجوب الوضوء على كلّ حال فيرجع في ناحية الصلاة إلى البراءة بالنسبة إلى احتمال تقييدها بالوضوء.

أورد عليه بأنّ العلم الإجماليّ بالوضوء نفسيًا أو وجوب الصلاة المتقيّد بالوضوء باق على حاله وعليه فلامعنى للرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى احتمال تقييد الصلاة بالوضوء بل مقتضى العلم الإجماليّ هو الاحتياط بأن لايأتي بالصلاة إلاّ مع الطهارة.

هذا مضافا إلى أنّ مقتضى الاحتياط في ناحية الوضوء هو أن يأتي به قبل الإتيان بالصلاة بقصد ما في الذمّة ولايبطله حتّى يأتي بالصلاة وإلاّ لم يحصل الاحتياط بين النفسيّ والغيريّ الذي هو واجب للتوصّل إلى واجب آخر.

وعليه فلاتفاوت بحسب النتيجة بين الانحلال وعدمه فإنّ اللازم هو الإتيان بالوضوء قبل الصلاة وعدم الإتيان بالصلاة بلاطهارة.

الصورة الثانية: إذا علمنا بوجوب الصلاة ووجوب الوضوء وشككنا في كون وجوب الوضوء نفسيًا أو غيريًا وكان وجوب الصلاة مشروطا بشرط غير حاصل

وهو الوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا؟

أمكن القول بالبرائة لعدم العلم بالوجوب الفعليّ قبل الوقت بناء على كون الوقت قيدا للوجوب في الصلاة.

ودعوى رجوع الفرض إلى العلم الإجماليّ بوجوب الوضوء نفسيّا أو وجوب الصلاة المتقيّدة به بعد الوقت والعلم الإجماليّ بالواجب المشروط إذا علم تحقّق شرطه منجّز عقلا.

فيجب عليه الوضوء في الحال والصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

مندفعة بأنّ الشرط هو واقع الوقت لا لحاظه وعليه فالعلم بحصول الشرط أي الوقت لايكفي للتنجيز.

فلامانع من جريان البراءة قبل الوقت بالنسبة إلى الوضوء كما لايخفى.

نعم لو لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء في الحال من جهة قبح تفويت مراد المولى لالتنجيز الخطاب فلاتغفل.

الصورة الثالثة: إنّه إذا لم يعلم إلاّ وجوب ما يحتمل كونه نفسيّا أو غيريّا مع احتمال أن يكون في الواقع واجب فعليّ آخر يكون مقيّدا بما علم وجوبه في الجملة فقد يتوهّم عدم وجوب إتيان ما يحتمل أن يكون واجبا نفسيّا أو غيريّا للبراءة عن وجوبه للشكّ في وجوب ما يحتمل اشتراطه به فلاعلم بوجوبه على كلّ حال.

ولكنّه مدفوع بأنّ المقام كدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر مع أنّ الأقلّ مردّد بين كونه نفسيّا أو غيريّا فكما أنّ الأقلّ معلوم الوجوب هناك فكذلك الوضوء المحتمل أن يكون وجوبه نفسيّا أو غيريّا معلوم الوجوب سواء كانت الصلاة المتقيّدة بالوضوء واجبة أو لا ومن المعلوم أنّه لامجال للبراءة في الأقلّ المعلوم بعد فعليّة خطابه أو خطاب الأكثر وهو الصلاة المتقيّدة بالوضوء.

وهذا لايتمّ إلاّ إذا كان وجوب الوضوء مفروغا عنه ويكون الشكّ في ناحية كيفيّة وجوبه من النفسيّ أو الغيريّ.

وعليه فلاوجه للبراءة بالنسبة إلى الأقلّ المعلوم بل لاوجه لها بالنسبة إلى وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسيّا لأنّ العلم بوجوب الوضوء والشكّ في كونه نفسيّا أو غيريّا يرجع إلى العلم الإجماليّ بوجوب الوضوء نفسيّا أو وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء نفسيّا ويكون الوضوء غيريّا ومقتضاه هو وجوب الاحتياط بإتيان الصلاة مع الإتيان بالوضوء قبلها لأنّ العلم التفصيليّ بوجوب الأقلّ المردّد بين كونه نفسيّا أو غيريّا عين العلم الإجماليّ بالتكليف المردّد بين كون الوضوء واجبا نفسيّا أو الصلاة واجبة نفسيّ ومثل هذا العلم التفصيليّ لايعقل أن يوجب الانحلال وإلاّ كان مرجعه إلى أن يكون العلم الإجماليّ موجبا لانحلال نفسه وهو محال.

والانحلال في الأقلّ والأكثر في الأجزاء لكون وجوب الأقلّ على كلا التقديرين نفسيّ سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأكثر فإنّ الأجزاء تجب بعين وجوب الكلّ ولايجتمع الوجوب الغيريّ في الأجزاء الداخليّة مع الوجوب الغيريّ هذا بخلاف المقدّمات الخارجيّة كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة فإنّ الوجوب النفسيّ لامجال له مع وجوب الأكثر وهو الصلاة المشترطة بالوضوء.

فالدوران بين النفسيّة والغيريّة مانع عن الانحلال ومقتضاه هو وجوب الاحتياط كالصورة الأُولى فلاتغفل.

والانحلال الحكميّ بعدما عرفت من عينيّة العلم التفصيليّ مع العلم الإجماليّ لامورد له إذ مع وجود العلم الإجماليّ لايجري البراءة في أحد الطرفين كما لايخفى.

ومنها **تقسيمه إلى الأصليّ والتبعيّ**: والظاهر أنّ هذا التقسيم يكون أيضا كسائر التقسيمات بحسب مقام الإثبات فإنّ الشيء قد يكون مقصودا بالإفادة أصالة وعلى حدّة وقد لايكون إلاّ أنّه لازم الخطاب فإذا قلنا ادخل السوق واشتر اللحم

يدلّ بالأصالة على وجوب الدخول في السوق وإذا قلنا اشتر اللحم يدلّ على وجوب الدخول في السوق تبعا والأوّل أصليّ والثاني تبعيّ وكلاهما مدلولان للكلام ويدلّان على الوجوب كما أنّ دلالة الإشارة من المداليل الكلاميّة كدلالة الآيتين الكريمتين وهما قوله تعالى:

(والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين لمن أراد أن يتمّ الرضاعة).

وقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً). على أنّ أقلّ مدّة الحمل ستّة أشهر فإنّ الدلالة المذكورة وإن كانت بالأصالة ولكن تكون حجّة لأنّها من لوازم الخطاب.

وعليه فالواجب سواء كان مدلولاً أصليّاً للكلام أو تبعيّاً يكون لازم الإتيان ويصحّ بهذا الاعتبار تقسيم الواجب إلى الأصليّ والتبعيّ وإن لم يكن له ثمرة.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية حيث ذهب إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلالة والإثبات واستدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه.

وثانيهما إنّ الواجب ربما لايكون مفاد الأدلّة اللفظيّة كما إذا دلّ عليه الدليل اللبّيّ كالإجماع.

وذلك لأنّ التقسيمات الأُخرى من النفسيّ والغيريّ والمطلق والمشروط والمعلّق والمنجّز تصلح للقرينيّة على أنّ المراد من الأصليّ والتبعيّ في المقام أيضا يكون بلحاظ مقام الإثبات ولحاظ الخطاب فإنّ تلك التقسيمات باعتبار مقام الإثبات.

هذا مضافا إلى قابليّة معقد الإجماع للتقسيم المذكور بلحاظ مقام الإثبات والدلالة.

ثمّ لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فلا ثمرة على المختار للتعيين لأنّه على كلا التقديرين من مداليل الكلام ويكون موجبا للزوم الإتيان.

وأمّا ما في الكفاية بناء على مختاره من التفصيل بين ما إذا كان الواجب التبعيّ

أمرا عدميّا بأن يكون عبارة عمّا لم تتعلّق به الإرادة المستقلّة والالتفات التفصيليّ فمقتضى الأصل هو التبعيّة إذ الأصل عند الشكّ في تحقّق الالتفات التفصيليّ هو العدم وبين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمرا وجوديّا خاصّاً غير متقوّم بعدميّ وإن كان يلزمه بأن يكون عبارة عمّا تعلّقت به الإرادة التبعيّة فلايثبت بأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به أنّه واجب تبعيّ إلاّ على القول بالأصل المثبت.

ففيه أنّه لامدخليّة للوجوديّ أو العدميّ في كون الأصل مثبتا وإنّما الملاك في عدم جريان الأصل هو كيفيّة الأخذ فإنّ أخذ عدم تفصيليّة الإرادة في التبعيّ بنحو الاتّصاف لا بنحو التركيب فالأصل لايجري لأنّه لايثبت الاتّصاف كما لايثبت التبعيّ بناء على كونه وجوديّا بأصالة عدم تفصيليّة الإرادة.

فالتفصيل بين كون التبعيّ متقوّما بالعدميّ أو العدميّ لايفيد بل اللازم هو التفصيل بين كون العدم مأخوذا بنحو الاتّصاف أو التركيب فلايجدي الأصل في الأوّل دون الثاني فتدبّر جيّداً.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسيّة لأنّه خارج عن زيّ العبوديّة وليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب بل المراد هو أهليّته للعقاب ولذا يجتمع مع عفو المولى كما لايخفى.

هذا بحسب استحقاق العاصي وأمّا استحقاق المطيع للمدح والثواب فلايحكم العقل به بعد وضوح أنّ العبد أتى بما هو وظيفته بالنسبة إلى مولاه مع أنّه بشراشر وجوده مديون لمولاه ومتنعّم بإحسانه هذا مضافا إلى أنّ التكاليف نافعة له لا لله تعالى.

نعم يمكن أن يحكم العقل بأنّ المدح والأجر بالنسبة إلى المطيع في محلّه لا بمعنى

أنّ له حقّاً على المولى.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ بعد جعل الثواب للإطاعة صار العبد بعمله مستحقّاً لما جعله المولى من المثوبة بحقيقة معنى الاستحقاق من جهة الجعل والقرار كما لايخفى.

التنبيه الثاني: في استحقاق الثواب والعقاب بالنسبة إلى الواجبات والمحرّمات الغيريّة ولاريب في عدم استحقاقهما على المقدّمات وإن قلنا باستحقاقهما على ذيها من الواجبات والمحرّمات النفسيّة لخلوّ الغيريّات عن الأمر والنهي والمصالح والمفاسد من جهة نفسهما ومع فقدانهما عنهما فلايتصور لهما موافقة ولامخالفة ومع عدم تصوّرهما لامجال للثواب والعقاب بالنسبة اليهما.

ودعوى أنّ من يأتي بالمقدّمة بقصد التوصّل إلى ذيها يراه العقلاء متلبّساً بامتثال الواجب النفسيّ ومستحقّا للمدح والثواب في ذلك الحين وإن لم يكن مشتغلا بنفس الواجب النفسيّ.

كما أنّ من لم يأت بشيء من مقدّماته في الوقت الذي يلزم الامتثال فيه يرونه متلبّسا بعصيانه ومستحقّا للذمّ والعقاب وهذا المدح والثواب والذمّ والعقاب من رشحات ثواب الواجب النفسيّ فيستحقّهما بالشروع بإتيان المقدّمات.

مندفعة بأنّ الاشتغال بالواجب النفسيّ أو الحرام النفسيّ لايصدق إلاّ بالشروع فيه نفسه لا مقدّماته وإطلاق الشروع بإتيان المقدّمات أو بترك بعض المقدّمات من باب المجاز والأوّل والمشارفة هذا مضافا إلى أنّ مجرّد الاشتغال بالواجب النفسيّ قبل الإتيان به لايوجب استحقاق شيء إذ الأجر ثابت على الإتيان بمتعلّق الأمر ولايتحقق ذلك إلاّ بإتمام الواجب ومع عدم موجب استحقاق الثواب بالنسبة إلى ذي المقدّمة كيف يترشّح إلى المقدّمات وهكذا لايصدق الاشتغال بالحرام ما لم يأت بنفس الحرام.

نعم يمكن أن يقال استحقاق ثواب الامتثال أو استحقاق العقاب وإن كان

لامجال لهما في الواجبات والمحرّمات الغيريّة قبل الإتيان بالواجبات النفسيّة أو قبل ارتكاب المحرّمات النفسيّة ولكنّ الاستحقاق بمعنى ثواب الانقياد وأهليّة المدح بسبب الاشتغال بمقدّمات الواجبات النفسيّة أو بسبب ترك مقدّمات المحرّمات النفسيّة غير بعيد لأنّ الاستحقاق بالمعنى الثاني لايتقوّم بإتيان الواجبات النفسيّة أو بترك المحرّمات النفسيّة والوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحجّ وأتى بمقدّمات السفر وشرع في السفر ولم يدرك الحجّ وبين من لم يقصده ولم يأت بمقدّماته ولم يسافر وملاك الفرق ليس إلاّ الانقياد.

وهكذا نجد الفرق بين من تركجميع مقدّمات الحرام وبين من أتى ببعضها ولكنّ يمنعه مانع عن الإتيان بالحرام هذا كلّه مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة الواردة في جعل الثواب على مقدّمات بعض الواجبات أو المستحبّات مثل ماورد من الثواب في المشي نحو أقامة الصلاة في المساجد أو نحو أقامة صلاة الجمعة أو ماورد من الثواب على كلّ خطوة من الخطوات التي يأتي بها قاصد زيارة مولانا الحسين عليه السلام.

فإنّ مع ورود الثواب يستحقّه تابعا لما ورد من الثواب على المقدّمات من باب الجعل والقرار والوعد كما لايخفى.

التنبيه الثالث: في الاشكال ودفعه في الطهارات الثلاث.

أمّا الإشكال فهو أنّ بعدما عرفت من أنّه لامثوبة ولاقربة في امتثال الأوأمر الغيريّة لخلوّها عمّا يصلح لهما كيف يكون حال الطهارات الثلاث التي لاشبهة في مقرّبيّتها وترتّب المثوبة عليها مع أنّها من الأوأمر الغيريّة بالنسبة إلى ما تشترط فيه.

فإن كان منشأ لعباديّتها هو تعلّق الأوأمر النفسيّة بها.

ففيه أنّه ممنوع أوّلا: في مثل التيمّم لعدم كونه مستحبّا نفسيّا.

وثانيا: أنّ الأمر الاستحبابيّ لايبقى مع تعلّق الأمر الغيريّ لتضادّهما.

وثالثاً: إنّ الاستحباب النفسيّ لايساعد مع كفاية الإتيان بها من دون التفات

إلى أوامرها النفسيّة.

وإن كان منشأ لعباديّتها هو الأمر الغيريّ المتوجّه إليها لزم الدور لأنّ الأمر الغيريّ يتوقّف على عباديّتها والمفروض أنّ عباديّتها متوقّفة على تعلّق الأمر الغيريّ بها وهو دور.

وأمّا الدفع فعلى تسليم كون المنشأ لعباديّة الطهارات الثلاثة هو الأمر النفسيّ فبأن يقال: يمكن أن يكون التيمّم مستحبّا نفسيّا لإطلاق قوله ﷺ التيمّم أحد الطهورين فتأمّل كما يمكن أن يجتمع الوجوب والاستحباب بناء على أنّ اختلافهما في حدّ الرجحان وعليه فحدّ الاستحباب النفسيّ وإن زال بتحقّق الوجوب الغيريّ إلاّ أنّ أصل الرجحان لاموجب لانعدامه.

هذا مع وضوح عدم المنافاة بين كون الطهارات الثلاث مستحبّات نفسيّة وبين جواز الاكتفاء بقصد أمرها الغيريّ لأنّ الأمر الغيريّ لايدعو إلاّ إلى متعلّقه والمفروض أنّ متعلّق الأمر الغيريّ مستحبّ نفسيّ فقصد الأمر الغيريّ يرجع إلى قصد المستحبّ النفسيّ.

ولكنّ لقائل أن يقول إنّ لازم ما ذكر في الدفع بناء على تسليم كون الطهارات الثلاث عبادات نفسيّة هو بطلان الطهارات الثلاث لو أتى بها بداعي أمرها الغيريّ مع الغفلة عن عباديّتها بالكلّيّة مع أنّ ارتكاز المتشرّعة على الصحّة فيما إذا أتى بها مع الغفلة عن كونها عبادات نفسيّة فهو يكشف عن أنّ حلّ الإشكال ليس من ناحية كون الطهارات عبادات نفسيّة.

وأمّا الدفع على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسيّ كما هو الظاهر فبأن يقال إنّ عباديّة الطهارات الثلاث ليست من ناحية قصد الأمر الغيريّ حتّى يدّعي أنّه دور إذ لا أثر لذلك في كلمات الأصحاب هذا مضافا إلى أنّه لو كان لقصد الأمر الغيريّ مدخليّة في عباديّتها فلامجال لدعوى الاتّفاق في عباديّة الطهارات الثلاث حتّى ممّن لم

يقل بوجوب المقدّمات شرعا ولم ير الاستحباب النفسيّ للطهارات الثلاث إذ لا موجب عنده حينئذ لعباديّتها لأنّ المفروض عنده عدم وجود الأوأمر النفسيّة وعدم ثبوت الأمر الغيريّ الشرعيّ.

فالوجه في عباديّتها هو قصد التوصّل بها إلى غاياتها سواء قيل بوجوب المقدّمة شرعا أو لا إذ مع قصد التوصّل إلى أحدى الغايات حصل الانقياد وأهليّة المدح والثواب وحيث لادليل على اعتبار قصد القربة إلاّ الإجماع ونرى أنّهم اكتفوا في عباديّتها بقصد التوصّل إلى احدى الغايات نستكشف من ذلك أنّ مرادهم من عباديّتها هي ذلك لا غير.

وعليه فالفرق بين الطهارات الثلاث وغيرها من المقدّمات ليس إلاّ في اعتبار عباديّتها بالإتيان بها بقصد التوصّل إلى غاياتها في الطهارات الثلاث دون غيرها فاللازم في تحقّق عباديّة الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للغايات لابدون قصد التوصّل بها إلى الغايات فعباديّة الطهارات الثلاث تتحقّق بقصد التوصّل بها إلى ذي المقدّمة لا بقصد أمرها الغيريّ الترشّحيّ.

ثمّ إنّه لادليل تامّ على استحباب الطهارات الثلاث نفسا لضعف ما استدلّ لذلك دلالة وسندا.

وأشرنا إلى ذلك هنا والتفصيل موكول إلى محلّه وهو الفقه فاللازم في تحقّق عباديّة الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للتوصّل إلى إحدى غاياتها.

المقام التاسع في تبعيّة وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها

ولايخفى عليك أنّ وجوب المقدّمة بناءً على الملازمة يتبع في الخصوصيّات من الإطلاق والاشتراط لوجوب ذيها؛ وعليه فلو كان وجوب ذيها مطلقاً لكان وجوب مقدّمته أيضاً كذلك، وإن كان مشروطاً كان وجوبها كذلك، ولا مجال لكون وجوب ذي المقدّمة مطلقاً ووجوب المقدّمة مشروطاً، وذلك في غاية الوضوح. ولكن نسب إلى صاحب المعالم أنّه ذهب إلى أنّ وجوب المقدّمة مشروط بإرادة ذيها، بحيث لاوجوب لها عند عدم إرادته.

ومنشأ هذه النسبة أنّه ربّما استدلّ على أنّ الأمر بالشيء مقتضٍ للنهي عن ضدّه الخاصّ بأنّ ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل الواجب توقّف الشيء على عدم مانعه، فيجب بالوجوب المقدّميّ فيكون نفس الضدّ حراماً.

فأجاب صاحب المعالم عن هذا الاستدلال بأنّ حجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، انتهى.

ولازم ذلك أنّ من لم يرد الإزالة لم يكن ترك ضدّها الخاصّ وهو الصلاة واجباً حتّى يكون نفس ضدّها وهو الصلاة محرّماً؛ فمن عصى ولم يأتِ بالإزالة وأتى في وسعة الوقت بالصلاة صحّت صلاته لأنّها لم تكن منهيّة.

وكيف كان، فقد أُورد عليه في الكفاية بأنّ نهوض الحجّة على التبعيّة واضح لايكاد يخفى وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة.

وأوضحه في نهاية الدراية بأنّ الحاكم في الملازمة هو العقل، وهو يرى وجوب المقدّمة من رشحات وجوب ذيها، وإذ لايُعقل اشتراط وجوب ذيها بإرادته للزوم انقلاب الإيجاب إلى الإباحة، كذلك لايعقل اشتراط إيجاب المقدّمة بإرادة ذيها لأنّه فرع اشتراط وجوب ذيها[١].

ظاهرهما أنّ صاحب المعالم اشترط الوجوب في ناحية المقدّمة بإرادة ذيها وهو منافٍ لتبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها.

قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بأنّ عبارة المعالم خالية عن ذكر الاشتراط، بل نصّ في أنّ الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، وهو وإن كان غير صحيح لكن لم يكن بذلك الوضوح من الفساد.

نعم، يرد عليه أنّ حال إرادة ذي المقدّمة غير دخيلة في ملاك وجوبها، مع أنّه حال إرادته لا معنى لإيجاب مقدّمته لأنّه يريدها لامحالة[٢].

وهو وإن أنكر لفظ الاشتراط ولكن نسب إليه دخالة إرادة ذي المقدّمة في وجوب المقدّمة. وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان الملاك في وجوب المقدّمة.

قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ: مراد صاحب المعالم أنّ العقل لايحكم بعد تحقّق وجوب ذي المقدّمة بوجوب المقدّمة، حتّى فيما إذا عزم المكلّف على ترك ذيها. فهو لاينكر حديث التبعيّة في الوجوب من جهة الإطلاق والاشتراط، وإنّما أراد أنّ حكم العقل بوجوب المقدّمة عند فعليّة وجوب ذيها لايكون في كلّ صورة، بل يكون فيما إذا أراد المكلّف الإتيان بذيها.

ولعلّ كلام الأُستاذ يرجع إلى أنّ صاحب المعالم أراد بيان اشتراط اتّصاف المقدّمة بالوجوب، فلاينافي أن يكون وجوب المقدّمة غير مشروط بشيءٍ كوجوب

---

(١) نهاية الدراية: ٣٤٧/١.

(٢) مناهج الوصول: ٣٨٨/١.

ذيها، ولكنّ اتّصاف المقدّمة بالوجوب منوط بحال إرادة ذيها. وعليه فكلام صاحب المعالم هو الذي ينتهي إليه صاحب الفصول من أنّ المقدّمات الواجبة هي التي تترتّب عليها الواجبات.

ولقد أفاد وأجاد في الوقاية حيث قال: إنّ ما نُسب إلى صاحب المعالم من توقّف وجوب الواجب الغيريّ على إرادة الغير، وإلى صاحب الفصول من توقّف وجوب المقدّمة على الإيصال ناشٍ من عدم التأمّل في كلامهما. ومقام هذين الفحلين المبرّزين أسمى من ذلك وأرفع.

والتأمّل الصحيح يشهد بأنّهما يعتبران في وقوع الواجب الغيريّ على صفة الوجوب بحيث يكون مصداقاً له إرادة الغير أو إيصاله إليه. وتعرف إن شاء الله أنّ ما ذهبا إليه هو الصحيح ومرادهما واحد وإن اختلف التعبيران.

وقال في آخر كلامه: وما يوجد في كلام صاحب المعالم من الحكم بعدم وجوب المقدّمة مع عدم الداعي إلى فعل الواجب أو وجود الصارف عنه ينبغي أن يحمل على اعتبار نفس الإيصال، والنسبة بين جميع ذلك وبين الإيصال وإن كانت عموماً من وجه، ولكن لمّا كان الغالب ملازمة القصد مع ترتّب الواجب وعدمه مع عدم الداعي أو وجود الصارف حتّى إنّه لايقع الانفكاك بينهما إلّا نادراً عبّر رحمه الله عن اعتبار الإيصال بهذه العناوين(١).

فتحصّل أنّ تبعيّة وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها واضحة ولامخالف فيها. نعم، لايتّصف كلّ مقدّمة بهذا الوجوب، وهذا هو البحث الآتي.

(١) الوقاية:/٢٥١ ـ ٢٧٥.

المقام العاشر في ما هو الواجب في باب المقدّمة

يقع الكلام في أنّ الواجب بالوجوب المقدّمي هل هو خصوص ما قصد به التوصّل إلى ذي المقدّمة، بحيث يكون هو الداعي إلى إتيانها سواء وصلت إليه أم لا، أو خصوص ما أوصلت إليه سواء أتى بها بهذا الداعي أم لا، أو خصوص ما قصد بها التوصّل وأوصلت، أو أنّ الواجب هو ذات المقدّمة من دون اعتبار قيد من القيود؟

نسب الأوّل إلى الشيخ الأعظم ﷺ وذهب إلى الثاني صاحب الفصول، كما أنّ المشهور ذهبوا إلى الاحتمال الأخير.

اعتبار قصد التوصّل

وقد عرفت أنّه منسوب إلى الشيخ وقد صرّح في الكفاية بذلك، ولكنّه منظور فيه لأنّ ظاهر كلامه هو ما ذهب إليه المشهور من وجوب ذات المقدّمة بما هي مقدّمة حيث قال: على المحكيّ أنّ الحاكم بوجوب المقدّمة على القول به هو العقل وهو القاضي فيما وقع من الاختلافات، ونحن بعدما استقصينا التأمّل لانرى للحكم بوجوب المقدّمة وجهاً إلّا من حيث إنّ عدمها يوجب عدم المطلوب. وهذه الحيثيّة هي التي يشترك فيها جميع المقدّمات ـ إلى أن قال ـ: فملاك الطلب الغيريّ في المقدّمة هذه الحيثيّة، وهي ممّا يكفي في انتزاعها عن المقدّمة ملاحظة ذات المقدّمة[1].

ولذلك قال في نهاية الأُصول: القول بكون الواجب عبارة عن المقدّمة المأتيّ بها بقصد التوصّل فقط وإن نُسب إلى الشيخ ويوهّمه كلام مقرّر بحثه في باديء النظر،

(١) مطارح الأنظار: ٧٢ ـ ٧٣.

إلّا أنّ الدقّة في مجموع كلام المقرّر من الصدر إلى الذيل لعلّها ترشد إلى أنّ مقصوده ليس تخصيص الوجوب بالمقدّمة المأتيّ بها بقصد التوصّل، بل مقصوده تنقيح ما ذكرناه سابقاً في مسألة الطهارات الثلاث من أنّ عباديّة المقدّمات ووقوعها امتثالاً إنّما تتحقّق بإتيانها بداعي الأمر النفسيّ المتعلّق بذيها وبقصد التوصّل بها إليه، لابقصد أمرها الغيريّ الترشّحيّ. وبالجملة، ليس مقصوده دخالة قصد التوصّل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، وإنّما المقصود دخالة ذلك في وقوعها امتثالاً للأمر ومقرّباً إلى ساحة المولى كما في الطهارات الثلاث(١).

وكيف كان، يمكن توجيه القول باعتبار قصد التوصّل في مصداقيّة المقدّمة للواجب بأنّ ذلك من جهة أمرين: أحدهما:

رجوع الحيثيّات التعليليّة إلى الحيثيّات التقييديّة في الأحكام العقليّة. ومقتضاه هو أنّ الواجب بحكم العقل هو التوصّل لا الشيء لغاية التوصّل.

والآخر: أنّ التوصّل إذا كان بعنوانه واجباً، فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد واختيار لايقع مصداقاً للواجب، وإن حصل منه الغرض مع عدم القصد والعمد إليه.

أورد المحقّق الإصفهانيّ على الأوّل بأنّ الأحكام العقليّة على قسمين: أحدهما: العمليّة ومباديها هو بناء العقلاء على الحسن والقبح ومدح فاعل بعض الأفعال وذمّ فاعل بعضها الآخر. وموضوع الحسن مثلاً هو التأديب لا الضرب لغاية التأديب، إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغاية، بل مجرّد بنائهم على المدح والممدوح هو التأديب.

وثانيهما: النظريّة لاتتكفّل فيه إلّا الإذعان بالواقع. (والمقام من قبيل الثاني)، إذ من الواضح أنّ العقل لايتكفّل فيه إلّا الإذعان بالواقع. ومن الواضح أنّ الإرادة التشريعيّة على طبق الإرادة التكوينيّة؛ فكما أنّ الإنسان إذ أراد شراء اللّحم يريد المشي إلى السوق، والأوّل لغرض مترتّب على الشراء والثاني لغرض مترتّب على المشي إلى السوق، كذلك إذا وقع الأمران طرفاً للإرادة التشريعيّة، فإنّ المولى لايريد

(١) نهاية الأُصول: ١٩٢/١.

إلّا ذلك الفعل الإراديّ الصادر من العبد، وبعثه النفسيّ والمقدّميّ إيجاد تسبيبيّ للفعل ومقدّمته، وليس حكم العقل إلّا الإذعان بالملازمة بين الإرادتين، لا أنّه حكم ابتدائيّ بوجوب الفعل عقلاً حتّى لا يكون له معنى إلّا الإذعان بحسنه الملازم حيث لا بعث ولا زجر من العاقلة. ينتج أنّ الحسن في نظر العقل هو التوصّل لا الفعل لغاية التوصّل.

وأورد على الثاني: فبأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع، كما أنّ الواجب هنا هو التوصّل بالحمل الشائع إلّا أنّ التأديب بالحمل الشائع اختياريّته بقصد عنوان التأديب لا باختياريّة الضرب، فإنّه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختياريّ، بخلاف التوصّل بالحمل الشائع فإنّ عنوانه لا ينفكّ عن المشي إلى السوق، فإذا صدر المشي بالاختيار كان توصّلاً اختياريّاً من دون لزوم قصد عنوان التوصّل[١].

حاصله أنّ العقل في المقام لا يتكفّل إلّا الإذعان بالملازمة ولا حكم ابتدائيّ له بوجوب الفعل عقلاً ليرجع إلى أنّ الحسن في نظر العقل هو التوصّل لا الفعل لغاية التوصّل. هذا بخلاف العقل العمليّ، فإنّ العقل فيه يحكم بحسن التاديب لا الفعل لغاية التأديب.

ولو سلّم ذلك الفرق بين المقام ومثل التأديب واضح، فإنّ اختياريّة التأديب منوطة بقصد عنوان التأديب لا باختياريّة الضرب، إذ مع صدور الضرب اختياراً فقط لم يصدر منه تأديب اختياريّ، بخلاف اختياريّة التوصّل فإنّها تحصل باختياريّة المشي وذلك لعدم انفكاك التوصّل عن المشي إلى السوق، بخلاف التأديب فإنّ الضرب ربّما لا يكون للتأديب، بل لسائر الدواعي. وعليه فاعتبار قصد التوصّل للمصداقيّة للواجب مع اختياريّة المشي إلى السوق أمر لا موجب لاعتباره.

يمكن أن يقال: إنّ العقل كما له الحكم بحسن ضرب اليتيم للتأديب وهو في الواقع يرجع إلى الحكم بحسن التأديب، كذلك له الحكم بتلازم إرادة ذي المقدّمة

---

(١) تعليقة نهاية الدراية: ٣٤٨/١.

لإرادة المقدّمات من جهة التوقّف والتوصّل. وهذا الحكم يرجع إلى التلازم بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمات متقيّدة بالتوصّل بها إليها، لأنّ الإدراكات العقليّة التي عبّر عنها بالأحكام العقليّة من جهة أو لغاية ترجع إلى الحيثيّات التقييديّة من دون فرق في ذلك بين العقل العمليّ وبين العقل النظريّ ألا ترى أنّ الحكم باستحالة شيء بسبب استلزامه الدور أو التسلسل ويرجع إلى الحكم باستحالة الدور أو التسلسل بالذات. وهكذا حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد من جهة استلزامه اجتماع الضدّين يرجع إلى الحكم باستحالة اجتماع الضدّين ذاتاً.

وهكذا مع أنّها من الأحكام العقليّة النظريّة فيستفاد من هذه الأمثلة أنّ الجهة التعليليّة هي بعينها هي الموضوع لحكم العقل، لأنّ الجهات التعليليّة في الأحكام العقليّة سواء كانت عمليّة أو نظريّة ترجع إلى الحيثيّات التقيّديّة؛ فلاوجه للتفصيل بين العمليّ والنظريّ وإنكار هذه المقدّمة، كما لا وجه لما في المحاضرات من أنّ الجهات التعليليّة في الأحكام العقليّة وإن ترجع إلى الجهات التقييديّة إلّا أنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام في المقام، لما تقدّم في أوّل البحث من أنّ وجوب المقدّمة عقلاً بمعنى اللابدّيّة خارج عن مورد النزاع وغير قابل للإنكار، وإنّما النزاع في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل؛ وكم فرق بين الحكم الشرعيّ الذي كشف عنه العقل والحكم العقليّ. وقد عرفت أنّ الجهات التعليليّة في الأحكام الشرعيّة لاترجع إلى الجهات التقييديّة[1].

وذلك كما أفاد سيّدنا الإمام ﷺ أنّ العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقليّ لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه ولا في موضوع آخر غير حيثيّة الملاك. وهذا واضح جدّاً[2].

هذا كلّه بالنسبة إلى المقدّمة الأولى، وأمّا ما أفاده بالنسبة إلى المقدّمة الثانية فهو في محلّه لعدم توقّف حصول التوصّل الاختياريّ على قصد التوصّل لحصوله

(١) المحاضرات: ٤٠٧/٢.

(٢) مناهج الوصول: ٣٩١/١.

باختياريّة ما أتى به من المقدّمات، فقصد التوصّل غير دخيل في ملاك المقدّميّة وتعلّق الوجوب والإرادة، كما لادخالة لقصد التوصّل في اتّصاف المقدّمة بالوجوب. نعم، له دخل في تحقّق امتثال أمر المقدّمة، إذ الامتثال لايمكن إلّا أن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل هو الأمر، ولمّا كان الأمر لايدعو إلّا إلى متعلّقه والمفروض أنّه المقدّمة بالحيثيّة التقييديّة، فامتثال الأمر بالمقدّمة يتوقّف على قصد عنوان المأمور به، فقصد عنوان المأمور به متحيّثاً بحيثيّة المقدّميّة لاينفكّ عن القصد بالتوصّل إلى ذي المقدّمة.

ولكنّ الكلام في لزوم قصد امتثال أمر المقدّمة لأنّه لاملزم له، إذ لادخل له في ملاك المقدّميّة قطعاً، بل لافائدة له فيما إذا كان اللّازم هو الإتيان بالمقدّمة عبادة، لما عرفت من أنّه لا إطاعة ولا مثوبة ولاقرب لامتثال أمر المقدّمة، فلاتغفل.

ثمّ إنّ صاحب الوقاية حكى عن السيّد الأُستاذ السيّد محمّد الإصفهانيّ أنّ القول بوجوب ذات المقدّمة من غير مدخليّة لقصد الإيصال فيه لاينافي الالتزام به في بعض الموارد لجهة خارجيّة، كما لو توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في الأرض المغصوبة، فإنّه يختصّ جواز التصرّف فيها بما كان للإنقاذ بأنّ إذن الشارع في الغصب مع حرمته ذاتاً لم يكن إلّا لأهمّيّة مصلحة الإنقاذ، والإذن في المبغوض من الضرورات التي تقدّر بقدرها، فيكفي الإذن في خصوص التصرّف بقصد الإنقاذ ولايتجاوزه إلى غيره[1].

وحكى في المحاضرات أيضاً عن المحقّق النائينيّ ﷺ أنّ مراد الشيخ ﷺ من اعتبار قصد التوصّل إنّما هو اعتباره في مقام المزاحمة، كما إذا كانت المقدّمة محرّمة. ونقل ﷺ أنّ شيخه العلّامة السيّد محمّد الإصفهانيّ ﷺ كان جازماً بأنّ مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصّل هو ذلك، ولكن كان شيخنا الأستاذ ﷺ متردّداً بأنّ هذا كان استنباطاً منه أو أنّه حكاه عن أُستاذه السيّد الشيرازي ﷺ.

وكيف كان، فحاصل هذا الوجه هو أنّه لو توقّف واجب نفسيّ كإنقاذ الغريق

---

(١) الوقاية:/٢٥٥.

مثلاً على مقدّمة محرّمة بنفسها، كالتصرّف في مال الغير أو نحوه، فبطبيعة الحال تقع المزاحمة بين الوجوب الغيريّ والحرمة النفسيّة. وعليه فإن جاء المكلّف بالمقدّمة قاصداً بها التوصّل إلى الواجب النفسيّ ارتفعت الحرمة عنها، وذلك لأنّ إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك أهمّ من التصرّف في مال الغير، فلامحالة يوجب سقوط الحرمة عنه. وأمّا إن جاء بها لابقصد التوصّل، بل بقصد التنزّه أو ما شاكله فلاموجب لسقوط الحرمة عنه أبداً[١].

أورد عليه في الوقاية بأنّ هذا حقّ لو كان وجوب المقدّمة ممّا تناله يد الجعل والتصرّف وأمّا بناءً على ما يذهب إليه المحقّقون ـ وهو سيّدهم ـ من أنّه لازم لوجوب ذي المقدّمة بحيث يستحيل انفكاكه عنه بحكم العقل ولا مناط في حكمه سوى التوقّف من غير مدخليّة شيء في غيره، فلازمه أن يكون الحرام المهمّ إذا كان مقدّمة للواجب الأهمّ كالمباح، إذ القصد لامدخليّة له في التوقّف الذي هو مناط حكم العقل، والحكم العقليّ لايقبل التخصيص[٢].

وهذا هو الذي ذهب إليه في الكفاية أيضاً.

ويمكن أن يقال: إنّ مناط مطلوبيّة المقدّمة ليس مجرّد التوقّف، بل سيأتي إن شاء الله تعالى أنّ المناط هو حيثيّة التوصّل بها إلى ذي المقدّمة، إذ لا مطلوبيّة للمقدّمة إلّا لأجل الوصول إلى الغير.

وعليه، فلايكون الدخول في ملك الغير متّصفاً بالوجوب بمجرّد توقّف الإنقاذ عليه ولو لم يكن في طريق الإنقاذ، بل الذي يقع على صفة الوجوب هو ما يقع في طريق الإنقاذ. وعليه، فقصد التوصّل لادخل له في صورة المزاحمة كما لادخل له في غيرها، وإنّما المدخليّة للتوصّل فقط.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية أيضاً حيث ذهب إلى أنّ الملاك هو التوقّف من

---

(١) المحاضرات: ٢/ ٤٠٩.

(٢) الوقاية: /٢٥٥.

دون مدخليّة للقصد أو التوصّل، ولذا صرّح بوقوع الفعل المقدّمي على صفة الوجوب لا على حكمه السابق الثابت لولا عروض صفة توقّف الواجب الفعليّ المنجّز عليه.

وذلك لما عرفت من أنّ الملاك ليس هو مجرّد التوقّف بل للتوصّل دخل وإن لم يكن لقصده مدخليّة، فلاتغفل.

ولقد أفاد وأجاد في المحاضرات حيث قال: إنّ الواجب في المقام بما أنّه أهمّ من الحرام فبطبيعة الحال ترتفع حرمته، فالسلوك في الأرض المغصوبة عندئذٍ إذا وقع في طريق الإنقاذ لايكون محرّماً بداهة أنّه لايعقل بقاؤه على حرمته مع توقّف الواجب الأهمّ عليه، ولافرق في ارتفاع الحرمة عنه ـ أي عن خصوص هذه الحصّة من السلوك ـ بين أن يكون الآتي به قاصداً للتوصّل به إلى الواجب المذكور أم لا؛ غاية الأمر إذا لم يكن قاصداً به التوصّل كان متجرّياً. وأمّا إذا لم يقع السلوك في طريق الإنقاذ فتبقى حرمته على حالها ضرورة أنّه لاموجب ولامقتضي لارتفاعها أصلاً، فإنّ المقتضي لذلك إنّما هو توقّف الواجب الأهمّ عليه، والمفروض أنّه ليس هذه الحصّة من السلوك ممّا يتوقّف عليه الواجب المزبور كي ترتفع حرمته(١).

فتحصّل أنّه لادليل على اعتبار قصد التوصّل ولو في حال المزاحمة، كما أنّه لا وقع للقول بأنّ المقدّمة الواجبة هي نفس المقدّمة التي بها يتمكّن من ذيها، لأنّ تفسير المقدّمة الواجبة بذلك محلّ إشكال ونظر من وجوه، أفادها أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ:

أحدها: أنّه يصدق على أحد المتلازمين، إذ لايتمكّن من كلّ واحد إلّا بالآخر مع أنّه ليس واحد منهما مقدّمة للآخر.

وثانيها: أنّ الوجدان يشهد على أنّ المقدّمات لاتكون مرادة مطلقاً، ولو كانت منفكّة عن ذيها فكيف يكون ذلك مع أنّ غرض المولى من إرادة المقدّمات هو ترتّب ذيها.

وثالثها: أنّ العقلاء يحكمون باستحقاق من دخل في دار الغير عند غرق من وجب إنقاذه لداع التنزّه، أو من شقّ بطن المريض بداعٍ غير المعالجة للمذمّة، والمذمّة

---

(١) المحاضرات: ٢/ ٤١٠.

لاتختصّ بترك الإنقاذ أو المعالجة، بل من جهة الدخول في دار الغير أو شقّ بطن المريض أيضاً، وهو آية بقائهما على الحرمة عند انفكاكهما عن ذي المقدّمة.

اعتبار الإيصال

صرّح في الفصول بأنّ الواجب هو خصوص المقدّمة الموصلة؛ بمعنى أنّ الإيصال قيد للواجب لاشرط للوجوب.

قال: تنبيهات:

الأوّل: قد ذكرنا أنّ وجوب مقدّمة الواجب غيريّ، وبيّنّا أيضاً أنّه يعتبر في اتّصاف الواجب الغيريّ بالوجوب كونه بحيث يترتّب عليه الغير الذي يجب عليه، حتّى إنّه لو انفكّ عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب، فلايتّصف بالوجوب. ونقول هنا توضيحاً لذلك وتأكيداً له: إنّ مقدّمة الواجب لاتتّصف بالوجوب والمطلوبيّة من حيث كونها مقدّمة إلّا إذا ترتّب عليها وجوب ذي المقدّمة، لابمعنى أنّ وجوبها مشروط بوجوده فيلزم أن لايكون خطاب بالمقدّمة أصلاً على تقدير عدمه فإنّ ذلك متّضح الفساد، كيف وإطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه وعدمه، بل بمعنى أنّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب، حتّى إنّها إذا وقعت مجرّدة عنه تجرّدت عن وصف الوجوب والمطلوبيّة لعدم وجودها على الوجه المعتبر.

فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وإن لم أقف على من يتفطّن له.

والذي يدلّ على ذلك أنّ وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقليّة فالعقل لايدلّ عليه زائداً على القدر المذكور.

وأيضاً لايأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحجّ وأريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الحجّ له، دون ما لايتوصّل به إليه، وإن كان من شأنه أن يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً أو على تقدير التوصّل بها إليه.

وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدّمته على تقدير عدم التوصّل بها إليه.

وأيضاً حيث إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله، فلاجرم يكون التوصّل إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيّتها فلاتكون مطلوبة إذا انفكّت عنه.

وصريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئاً لمجرّد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه. ويلزم منه أن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منه منوط بحصوله، انتهى.

حاصله أنّ صاحب الفصول اعتبر التوصّل في اتّصاف المقدّمة بالوجوب بوجوه.

منها أنّ العقل لا يدلّ على أزيد من ذلك، ولعلّه لأنّ مناط المطلوبيّة الغيريّة منحصر في المقدّمات الموصلة لاغيرها والعقل لايحكم بدون المناط، وعليه فلايدلّ على أزيد من ذلك.

ومنها أنّ تجويز العقل بتصريح الآمر الحكيم بأنّي لا أريد إلّا الموصلة ممّا يشهد على أنّ دائرة حكم العقل في الموصلة، وإلّا فلا مجال لتجويز ذلك، إذ لا تخصيص في الاحكام العقليّة كما أنّ تقبيح العقل بالتصريح بعدم مطلوبيّة مطلق المقدّمة أو الموصلة ممّا يدلّ على وجود الملازمة العقليّة بين وجوب ذي المقدّمة ومقدّماته.

وممّا ذكر يظهر أنّ المراد من المقدّمة الواجبة ليس ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة من دون تقييده بالتوصّل، لما عرفت من عدم مطلوبيّة المقدّمة المنفكّة، مع أنّها ممّا لولاها لما أمكن حصول ذي المقدّمة. هذا مضافاً إلى ما أفاده أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ من أنّه يلزم من هذا التعريف صدقه على أحد المتلازمين، إذ لايتمكّن من كلّ واحد إلّا بالآخر مع أنّه ليس بمقدّمة.

ومنها أنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله، فلاجرم يكون التوصّل إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيّتها، فلاتكون مطلوبة إذا انفكّت عنه.

قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ: إنّ مقصوده بتوضيح منّا يرجع إلى مقدّمتين:

إحداهما: أنّ ملاك مطلوبيّة المقدّمة ليس مجرّد التوقّف، بل ملاكها هو حيثيّة التوصّل بها إلى ذي المقدّمة؛ فذات المقدّمة وحيثيّة توقّف ذي المقدّمة عليها لاتكونان مطلوبتين بالذات، وهذه مقدّمة وجدانيّة يرى كلّ أحد من نفسه أنّ المطلوبيّة الغيريّة إنّما هي لأجل الوصول إليه، بل لو فرض انفكاك التوقّف عن التوصّل خارجاً كان المطلوب هو الثاني لا الأوّل.

وثانيهما: أنّ الغايات عناوين الموضوعات في الأحكام العقليّة والجهات التعليليّة فيها ترجع إلى التقييديّة، وهذه مقدّمة برهانيّة لأنّ الوجوب هاهنا مستكشف من حكم العقل ولايمكن تخلّفه عمّا هو مناطه في نظره ضرورة أنّ العقل إذا أدرك حيثيّة تكون تمام المناط لتعلّق حكم مولويّ يكشف عن كون الحكم متعلّقاً بتلك الحيثيّة من غير دخالة شيءٍ آخر جزء للموضوع أو تمامه.

فحينئذٍ نقول: إنّ وجوب المقدّمة إذا كان لأجل التوصّل إلى ذي المقدّمة تكون تلك الحيثيّة ـ أي التوصّل إلى ذي المقدّمة ـ تمام الموضوع لمناط حكم العقل، فيكشف عن ثبوت الحكم على المقدّمة بهذه الحيثيّة لاغيرها. فاللازم هو وجوب المقدّمة المتحيّثة بها من حيث هي كذلك.

ولايمكن أن تصير تلك الحيثيّة علّة لسراية الحكم إلى غيرها. نعم يمكن تعلّق بعث مولويّ بشيءٍ لأجل غاية، بحيث يكون البعث متوجّهاً إلى عنوان تترتّب عليه الغاية، لكنّ الكلام في الوجوب المنكشف بحكم العقل ولايمكن كشف العقل عن ثبوت حكم على غير ما هو المناط ذاتاً. فكون الأحكام الشرعيّة متعلّقة بالعناوين لأجل المصالح والمفاسد لايكون نقضاً على ما ذكرنا لو أعطي التدبّر حقّه[1].

---

(١) مناهج الوصول: ١/ ٤٠٠ و٤٠١ و٣٩٨.

ويشهد على ما ذكره صاحب الفصول كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ حكم العقلاء باستحقاق مذمّة من دخل في أرض مغصوبة لغير الإنقاذ مع وجوب الإنقاذ عليه، وهكذا حكموا باستحقاق مذمّة طبيب جرّح المريض لا للعلاج، بل لمشاهدة ما في أحشائه وغيرها. مع أنّ وظيفته هو علاجه، وليس تلك المذمّة لمجرّد ترك الإنقاذ أو العلاج، بل للدخول في الدار المغصوبة ولجرح المريض أيضاً.

ومن المعلوم أنّ المقدّمة لو كانت من دون تقييد بالتوصّل مطلوبة لم يكن المذمّة المذكورة في محلّها لأنّها مع توقّف ذيها عليها غير محرّمة. نعم يمكن المذمّة باعتبار التجرّي بها، والمفروض أنّ المذمّة على نفس المقدّمة، وليس ذلك إلّا لبقائها على حكمها من الحرمة الفعليّة، فليست المقدّمة إلّا المقدّمة الموصلة التي تكون واجدة لمناط المطلوبيّة، فلا تغفل.

وإليه يؤول ما في المحاضرات حيث قال: إنّ قضيّة الارتكاز والوجدان تقتضي وجوب خصوص هذا القسم اللازم لوجود الواجب في الخارج بداهة أنّ من اشتاق إلى شراء اللّحم مثلاً فلا محالة يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع في سلسلة مبادئ وجوده لا مطلقاً.

ولذا لو فرض أنّ عبده صرف المال في جهة أُخرى لا في طريق امتثال أمره بشراء اللّحم لم يعدّ ممتثلاً للأمر الغيريّ، بل يعاقب على صرف المال في تلك الجهة، إلّا إذا كان معتقداً بأنّ صرفه في هذا الطريق يؤدّي إلى امتثال الواجب في الخارج، ولكنّه في الواقع غير مؤدّ إليه(١).

الاشكالات

أوردوا على صاحب الفصول إشكالات ثبوتاً وإثباتاً:

---

(١) المحاضرات: ٢/٤١٥.

منها: ما أورده في الكفاية من أنّ الغرض الداعي إلى وجوب المقدّمة ليس إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة ضرورة أنّه لايكاد يكون الغرض إلّا ما يترتّب عليه من فائدته وأثره، ولايترتّب على المقدّمة إلّا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب (من الافعال التسبيبيّة) وما لايترتّب عليه أصلاً (كالأفعال المباشريّة التي تحتاج إلى الإرادة والاختيار)، وأنّه (الغرض المذكور) لامحالة يترتّب عليهما.

وأمّا ترتّب الواجب فلايعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها، فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإنّ الواجب إلّا ما قلّ في الشرعيّات والعرفيّات فعل اختياريّ يختار، للمكلّف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته وأخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته مع عدم ترتّبه على تمامها فضلاً عن كلّ واحدة منها؟!

نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسبّبية والتوليديّة كان مترتّباً لامحاله على تمام مقدّماته لعدم تخلّف المعلول عن علّته[1].

وفيه كما في تعليقة الإصفهانيّ: أنّ ما أفاده وإن كان من الجهة الجامعة لجميع المقدّمات من السبب والشرط والمعدّ إلّا أنّ هذا المعنى السلبيّ التعليقيّ ليس أثر وجود المقدّمة ولا هو متعلّق الغرض كما أنّ إمكان ذي المقدّمة ذاتاً وقوعيّاً وكذا التمكّن منه غير مترتّب على وجود المقدّمة، بل إمكانه مطلقاً والقدرة عليه يتبع إمكانها والقدرة عليها لاوجودها فذو المقدّمة لايوجد بدونها، لا أنّه لايمكن بدونها أو لايتمكّن منه بدونها[2].

وعليه، فالتمكّن من ذي المقدّمة من دون قيد الايصال ليس غاية للأمر بالمقدّمة لأنّه حاصل قبل الأمر بتبع التمكّن من المقدّمة.

---

(١) الكفاية: ١/ ١٨٥.

(٢) نهاية الدراية: ١/ ٣٥٠.

ولذلك قال في المحاضرات: إنّ تمكّن المكلّف من الإتيان بذي المقدّمة ليس الغرض من إيجاب المقدّمة ضرورة أنّ التمكّن بذيها ليس من آثار الإتيان بها، بل هو من آثار التمكّن من الإتيان بالمقدّمة، لوضوح أنّه يكفي في التمكّن من الإتيان بالواجب النفسيّ وامتثاله التمكّن من الإتيان بمقدّمته فإنّ المقدور بواسطة مقدور، فالتمكّن لايمكن أن يكون غرضاً لإيجابها، بل الغرض منه ليس إلّا إيصالها إلى الواجب، حيث إنّ الاشتياق إلى شيءٍ لاينفكّ عن الاشتياق إلى ما يقع في سلسلة علّة وجوده دون ما لايقع في سلسلتها[1].

هذا مضافاً إلى ما أفاده أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ من أنّ التمكّن من ذي المقدّمة أمر أعمّ من المقدّمة لصدقه على أحد المتلازمين أيضاً، لأنّ كلّ واحد منهما لايتمكّن منه إلّا بوجود الآخر. أضف إلى هذا أنّ عنوان ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة صادق على عدم الضدّ في كلّ ضدّ، لأنّ التمكّن منه لايكون إلّا بعدم ضدّه المقارن له، مع أنّه ليس من المقدّمات، كما لايخفى.

ومنها: ما أورده في الكفاية من منع دلالة العقل الحاكم بالملازمة على جواز تصريح الآمر الحكيم بأنّي أُريد الحجّ وأُريد المسير الذي يُتوصّل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصّل به إليه، لثبوت مناط الوجوب في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها، ودعوى أنّ الضرورة قاضية بجوازه مجازفة كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين[2].

وفيه ما مرّ من أنّ مناط الوجوب في المقدّمات ليس هو التمكّن لوجوده قبل الوجوب، بل المناط هو الإيصال وهو يختصّ ببعض المقدّمات، فالتفاوت بين المقدّمات الموصلة وغيرها في الموصليّة أوجب التفاوت بينهما في المطلوبيّة وعدمها وجواز التصريح بهما.

---

(١) المحاضرات: ٢/ ٤١٦.
(٢) الكفاية: ١/ ١٨٨ ـ ١٩٠.

والقول بأنّ الموصليّة تنتزع من وجود الواجب وترتّبه عليها، فالاتّصاف ببعض المقدّمات بعنوان الموصليّة ليس من ناحية المقدّمات مندفع بما أفاده المحقق الإصفهانيّ﴿﴾ من أنّ الموصليّة وشبهها من العناوين منتزعة من المقدّمة عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيها، لا أنّها منتزعة من ترتّب ذيها؛ نظير عنوان العلّيّة والمعلوليّة بنحو التماميّة فإنّهما عنوانان متضائفان متلازمان ينتزع كلّ منهما عن ذات العلّة وعن ذات المعلول؛ فالعلّة التامّة لاتنتزع إلّا عن الشيء عند بلوغه إلى حيث يكون المعلول به ضرورياً لاعن المعلول، وكذلك المعلول ينتزع من الشيء عند بلوغه إلى حيث يكون سبب العلّة ضروريّ الثبوت لا عن العلّة[١].

وعليه، فالموصليّة تنتزع من المقدّمات الموصلة لاغيرها ولا من وجود الواجب وترتّبه عليها، بل من ناحية المقدّمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيها، ومع هذا التفاوت دعوى عدم التفاوت بين الموصلة وغيرها مجازفة.

ومنها: ما في الكفاية أيضاً من أنّ الايصال ليس أثر تمام المقدّمات فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فإنّ الواجب إلّا ما قلّ في الشرعيّات والعرفيّات فعل اختياريّ يختار المكلّف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته وأُخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من ايجاب كلّ واحدة من مقدّماته مع عدم ترتّبه على تمامها فضلاً عن كلّ واحدة منها؟! نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسبّبيّة والتوليديّة (كإلقاء النار على القطن) كان مترتّباً لامحالة على تمام مقدّماته لعدم تخلّف المعلول عن علّته. ومن هنا قد انقدح أنّ القول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة في غالب الواجبات، والالتزام بوجوب الإرادة في الباقي التزام بالتسلسل لعدم كون الإرادة بالاختيار[٢].

---

(١) نهاية الدراية: ٣٥٥/١.

(٢) كفاية: ١٨٥/١ ـ ١٨٦.

وفيه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ أنّ المراد من الإيصال أعمّ من الإيصال مع الواسطة؛ فالقدم الأوّل بالنسبة إلى الحجّ قد يكون موصلاً ولو مع الوسائط إليه أي يتعقّبه الحجّ، وقد لايكون كذلك، والواجب هو الأوّل.

وأمّا الإشكال بالإرادة ففيه: أوّلاً: أنّ الإرادة قابلة لتعلّق الوجوب بها كما في الواجب التعبّدي.

وثانياً: أنّ الإشكال فيها مشترك الورود، إذ بناءً على وجوب المقدّمة المطلقة تكون الإرادة غير متعلّقة للوجوب لو لزم منه التسلسل[1].

ومنها: ما في الكفاية من أنّه ما أفاده صاحب الفصول من أنّ مطلوبيّة المقدّمة حيث كانت بمجرّد التوصّل بها فلاجرم يكون التوصّل بها إلى الواجب معتبراً فيها محلّ منع، لأنّه إنّما كانت مطلوبيّتها لأجل عدم التمكّن من التوصّل بدونها لا لأجل التوصّل بها، لما عرفت من أنّه ليس من آثارها، بل ممّا يترتّب عليها أحياناً بالاختيار بمقدّمات أُخرى وهي مبادئ اختياره، ولايكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيّتها وداعياً إلى إيجابها. وصريح الوجدان إنّما يقضي بأنّ ما أُريد لأجل غاية وتجرّد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة كيف وإلّا يلزم وجودها من قيوده ومقدّمته لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها. وهو كما ترى ضرورة أنّ الغاية لاتكاد تكون قيداً لذي الغاية بحيث كان تخلّفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيريّة وإلّا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده ـ إلى أن قال ـ: ولعلّ منشأ توهّمه خلطه بين الجهة التقييديّة والتعليليّة... الخ.

حاصله أنّ هنا إشكالات: أوّلاً:

---

(١) مناهج الوصول: ١/٣٩٥.

أنّ الغرض من وجوب المقدّمة هو التمكّن من التوصّل لا التوصّل.

وثانياً: أنّ الوجدان صريح في أنّ المقدّمة وقعت على ما هي عليه من المطلوبيّة الغيريّة عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصول الغاية.

وثالثاً: أنه لو قلنا بعدم وقوع المقدّمة على المطلوبيّة الغيريّة عند عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها لزم أن يكون وجود الغاية من قيود المقدّمة ومقدّمة لوقوع المقدّمة على نحو يكون الملازمة معكوسة بين وجوب المقدّمة بذاك النحو ووجوب غايتها وهي ذو المقدّمة.

ومن المعلوم أنّ ذا المقدّمة لا يكون قيداً للمقدّمة بحيث كان تخلّف ذي المقدّمة موجباً لعدم وقوع المقدّمة على ما هي عليه من المطلوبيّة الغيريّة، وإلّا يلزم أن يكون ذو المقدّمة مطلوباً بطلب المقدّمة كسائر قيوده. ومنشأ توهّم صاحب الفصول هو خلطه بين الجهة التقييديّة والتعليليّة.

وفيه: أوّلاً: أنّ الغرض من وجوب المقدّمة هو الإيصال لا التمكّن، لما عرفت من أنّ التمكّن لا يتوقّف على الوجوب.

وثانياً: أنّ المقدّمة إذا انفكّت عن سائر ما له دخل في تحقّق ذي المقدّمة لا تقع على ما هي من المطلوبيّة الغيريّة، إذ لم تكن حينئذٍ موصلة، والمقدّمة مطلوبة بهذه الحيثيّة.

وثالثاً: بمنع لزوم أن يكون وجود ذي المقدّمة من قيودها ومقدّمة لوقوعها على نحو يكون الملازمة بين وجوب المقدّمة بذاك النحو ووجوب ذي المقدّمة، لما عرفت من أنّ عنوان الإيصال مأخوذ في المقدّمة وليس لوجود ذي المقدّمة دخل في ذلك، إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدّمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيها لا وجود ذي المقدّمة أو ترتّبه.

وممّا ذكر يظهر أنّه لا يلزم من دخل التوصّل أن يكون ذو المقدّمة مطلوباً بطلب المقدّمة لعدم دخل وجود ذي المقدّمة في المقدّمة، كما لا يخفى.

ورابعاً: أنّ الغاية في الأحكام العقليّة عنوان لموضوعاتها، فهي المطلوبة بالحقيقة كما مرّ مراراً.

ومنها: ما في الكفاية من أنّ الإتيان بالمقدّمة بناءً على وجوب الموصلة لا يوجب سقوط الطلب منها إلّا أن يترتّب الواجب عليها، مع أنّ السقوط بالإتيان واضح، فلابدّ وأن يكون بالموافقة؛ ومعها يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدّمة ولو لم توصّل إلى ذيها[١].

أجاب عنه سيّدنا الإمام ﷺ بأنّ الأمر غير ساقط بعد فرض تعلّقه بالمقيّد، وهو لا يتحقّق إلّا بقيده كما في المركّبات، فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلّا بإتيان تمام المركّب وليس للأجزاء أمر أصلاً. فبناءً على المقدّمة الموصلة ليست ذات المقدّمة متعلّقة للأمر بل للمتقيّدة أمر واحد لا يسقط إلّا بإتيان قيدها، فدعوى وضوح سقوطه في غير محلّها[٢].

نعم، كما أفاد أستاذنا المحقّق الداماد ﷺ لا يجب الإتيان بما أتى ثانياً إذا انضمّ سائر المقدّمات لأنّ المأمور به ـ وهو المقدّمة الموصلة ـ يحصل بالانضمام ولا حاجة في امتثاله إلى التكرار، فالمكلّف يتخيّر في إسقاط الأمر بين تتميم ما في يده بجعله موصلاً وبين رفع اليد عنه والإتيان بفرد آخر موصل، كما كان قبل الشروع مخيّراً في الإتيان بأيّ فرد شاء. اللّهمّ إلّا إن اعتُبرت الموالاة بين المقدّمات فعدم الإتيان ببقيّة المقدّمات يضرّ بما أتى، ولكنّه لم يعهد ذلك في المقدّمات، خلافاً للأجزاء فإنّها ربّما اعتُبرت على نحو يعتبر فيها الموالاة كأجزاء الصلاة، فلا تغفل.

ومنها: ما نُسب إلى درر الفوائد ونهاية الأُصول من لزوم كون ذي المقدّمة مقدّمة لمقدّمته فيتعلّق به الوجوب الغيريّ، بل وجوبات متعدّدة غيريّة بعدد المقدّمات.

---

(١) الكفاية: ١٨٦/١.

(٢) مناهج الوصول: ٣٩٦/١.

وفيه: أنّ الدخيل في المقدّمة ليس وجود ذي المقدّمة حتّى يلزم ذلك، بل هو الإيصال، وهو عنوان منتزع عن نفس المقدّمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيها.

وممّا ذكر يظهر ما في مناهج الوصول، حيث إنّ ما ذكره في الجواب لايغني مع أنّ وصف الإيصال لايتوقّف على وجود ذي المقدّمة، اللّهمّ إلّا أن يكون مراده من توقّف وصف المقدّمة على وجود ذي المقدّمة هو توقّف كشفه عليه لاتوقّف وجوده عليه.

ومنها: ما نسب إلى فوائد الأُصول من لزوم الدور لأنّ وجود ذي المقدّمة يتوقّف على وجود المقدّمة، وبناءً على قيديّة الإيصال فوجود المقدّمة يصير متوقّفاً على وجود صاحبها.

وفيه: أنّ توقّف وجود ذي المقدّمة على وجود المقدّمة واضح، وأمّا توقّف وجود المقدّمة الموصوفة على وجود ذيها فممنوع بعد كون منشأ انتزاع الوصف هو نفس المقدّمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيها، فإنّ المقدّمات البالغة إلى ذلك الحدّ متلازمة مع وجود ذيها وليست موقوفة على وجوده، كما أنّ تماميّة أجزاء العلّة متلازمة مع وجود المعلول وليست متوقّفة على وجوده، كما لايخفى.

فالجواب عنه بتغاير الموقوف مع الموقوف عليه لأنّ وجود ذي المقدّمة يتوقّف على ذات المقدّمة لابقيد الإيصال واتّصافها بالموصليّة يتوقّف على وجود ذي المقدّمة كما في مناهج الوصول(١).

منظور فيه لما عرفت من عدم توقّف الاتّصاف على وجود ذي المقدّمة، فلاتغفل.

ومنها ما حكى عن المحقّق النائينيّ ﷺ من لزوم التسلسل، حيث إنّ الواجب لو كان خصوص المقدّمة الموصلة فبطبيعة الحال كانت ذات المقدّمة من مقدّمات تحقّقها في

---

(١) مناهج الوصول: ٣٩٢/١.

الخارج نظراً إلى أنّ ذاتها مقوّمة لها ومقدّمة لوجودها، فعندئذٍ إن كان الواجب هو ذات المقدّمة على الإطلاق لزم خلاف ما التزم به ﷺ من اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة، وإن كان هو الذات المقيّدة بالإيصال اليها تنقل الكلام إلى ذات هذا المقيّد بالإيصال، وهكذا... فيذهب إلى ما لا نهاية له؛ فالنتيجة أنّه لايمكن القول بأنّ الواجب هو خصوص المقدّمة الموصلة.

أورد عليه في المحاضرات بأنّ ذات المقيّد وإن كانت مقوّمة له إلّا أنّ نسبته إليه ليست نسبة المقدّمة إلى ذيها. تنقل الكلام إليها ونقول إنّها واجبة مطلقاً أو مقيّدة بالإيصال، وحيث إنّ الأوّل خلاف الفرض، فالثاني يستلزم الذهاب إلى ما لانهاية له، بل نسبته إليه نسبة الجزء إلى المركّب، إذ على هذا القول تكون المقدّمة مركّبة من جزأين: أحدهما ذات المقيّد والآخر تقيّدها بقيد وهو وجود الواجب في الخارج. كما هو الحال في كلّ واجب مقيّد بقيد، سواء كان وجوبه نفسيّاً أم كان غيريّاً.

وعلى هذا فلايبقى موضوع للقول بأنّ ذات المقيّد هل هي واجبة مطلقاً أو مقيّدة بالإيصال(١).

ولقد أفادوا أجادوا وإن كان قوله «والآخر تقيّدها بقيد وهو وجود الواجب في الخارج» لايخلو عن المسامحة، لما عرفت من أنّ معنى تقييد المقدّمة بالإيصال ليس تقييدها بوجود ذي المقدّمة، بل المراد تقييدها ببلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن وجود ذيها.

وكيف ماكان، فالذات لاتكون مقدّمة للمقيّد حتّى يجيء فيها ما تقدّم، وربّما يجاب عن التسلسل بأنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة إلى ذي المقدّمة لا إلى المقدّمة؛ فالذات لم تكن واجبة بقيد الإيصال إلى المقيّد، بل واجبة بقيد الإيصال إلى ذي المقدّمة، وهو

(١) المحاضرات: ٤١٤/٢.

حاصل بلا قيد زائد[1].

ولا يخفى عليك أنّ مع الغمض عمّا ذكرنا من عدم مقدّميّة الذات بالنسبة إلى المقيّد لا يكفي الجواب المذكور، لأنّ ملاك وجوب المقدّمات ـ وهو الإيصال ـ موجود في الذات التي تكون مقدّمة بالنسبة إلى المقيّد أيضاً؛ فكما أنّ المقيّد واجب بوجوب غيريّ بملاك الإيصال، وهكذا الذات ليست من حيث هي مطلوبة، بل من حيث إنّها تكون موصلة إلى المقيّد تكون مطلوبة وهكذا. ثمّ إنّه ربّما استشهد على ما ذهب إليه صاحب الفصول بجواز منع المولى عن غير الموصلة، وهو آية عدم استحالة وجوب خصوص الموصلة، إذ لو استُحيل وجوب خصوص الموصلة لما جاز منع المولى عن غير الموصلة، وحيث إنّ منع المولى عن غير الموصلة ممكن وجائز فوجوب خصوص الموصلة ليس بمستحيل.

أُورد عليه في الكفاية بأنّ غير الموصلة وإن لم يكن حينئذٍ واجباً ولكنّه ليس لأجل اختصاص الوجوب بالموصلة، بل لأجل المنع من غير الموصلة، فإنّ مع المنع لا يؤثّر مقتضى الوجوب في غير الموصلة. هذا مضافاً إلى أنّ لازم المنع المذكور هو عدم التمكّن من ذي المقدّمة لاختصاص جواز المقدّمة بصورة الإتيان بذي المقدّمة، كما أنّ وجوبها أيضاً مختصّ بصورة الإتيان وهو محال، فإنّه يكون من طلب الحاصل[2].

يمكن الجواب عنه بما في نهاية الدراية من أنّ الغرض من الاستدلال هو إبطال دعوى استحالة وجوب الموصلة، وهو حاصل بنفس جواز المنع عن غير الموصلة، هذا مضافاً إلى أنّ معنى الإيصال مباين مع حقيقة ترتّب ذي المقدّمة وإن كانا متلازمين، فيرجع المنع إلى المنع عن غير العلّة التامّة فلا يتوقّف الجواز على إتيان ذي المقدّمة، بل المقدّمة الجائزة ملازمة لذيها، وحيث إنّه قادر على المقدّمة المباحة فهو قادر شرعاً

(١) مناهج الوصول: ١/ ٣٩٤.
(٢) الكفاية: ١/ ١٩١ و١٩٢.

على ذيها، فلايرد شيء من المحاذير[١].

وبالجملة منشأ الإشكال في نظر صاحب الكفاية فيه ونظائره هو توهّم أنّ الإيصال مساوق لترتّب وجود ذي المقدّمة، مع أنّ بينهما مباينة وليسا مترادفة، بل هما متلازمان. وعليه فتقييد المقدّمات بالإيصال لايوجب المحاذير.

فتحصّل أنّه لا إشكال فيما ذهب إليه صاحب الفصول من أنّ الواجب هو المقدّمات الموصلة.

اعتبار حال الإيصال

ذهب شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي في الدرر إلى أنّ الطلب متعلّق بالمقدّمات في لحاظ الإيصال لا مقيّد به حتّى يلزم المحذورات السابقة، والمراد أنّ الآمر بعد تصوّر المقدّمات بأجمعها يريدها بذواتها، لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظة لاتنفكّ عن المطلوب الأصليّ، ولو لاحظ مقدّمة منفكّة عمّا عداها لايريدها جزماً فإنّ ذاتها وإن كانت مورداً للإرادة، لكن لمّا كانت المطلوبيّة في ظرف ملاحظة باقي المقدّمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق بحيث تسرّي الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقي المقدّمات.

وهذا الذي ذكرنا مساوق للوجدان ولا يرد عليه ما ورد على القول باعتبار الإيصال قيداً وإن اتّحد معه في الأثر[٢].

وإليه يؤول ما في بدائع الأفكار حيث قال: والتحقيق في المقام هو القول أنّ الواجب هو المقدّمة في ظرف الإيصال بنحو القضيّة الحينيّة. وبعبارة أُخرى: الواجب هو الحصّة من المقدّمة التوأم مع وجود سائر المقدّمات الملازم لوجود ذي المقدّمة ـ إلى أن قال ـ: إن قلتَ ما وجه العدول عن كون الواجب هو المقدّمة الموصلة إلى اختيار

---

(١) نهاية الدراية: ٣٥٦/١.

(٢) الدرر: ١١٩/١.

أنّ الواجب هو المقدّمة في ظرف الإيصال مع الاعتراف بأنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدّمات هو التوصّل إلى وجود ذي المقدّمة، وهي ما تقرّر في محلّه من أنّ الجهات التعليليّة في الأحكام العقليّة جهات تقييديّة، فإن ضمّ ذلك إلى ما اعترفتم به ينتج اختصاص الوجوب بالمقدّمة المعنونة بالإيصال، وما تقدّم من محذور عدم ترتّب الغرض المزبور على مجموع المقدّمات لخروج الإرادة عن دائرة الاختيار فهو مضافاً إلى اندفاعه بما ذكر مشترك الورود بين الرأيين؟

قلتُ: إنّ منشأ انتزاع عنوان الموصليّة وحمله على المقدّمة إمّا أن يكون ثبوت خصوصيّة في المقدّمة بها يترتّب ذو المقدّمة، كالسبب التوليديّ، وكمجموع المقدّمات حتّى الإرادة بناءً على تعلّق الأمر الغيريّ بها أيضاً، وكمجموع المقدّمات ما سوى الإرادة بناءً على عدم تعلّقه بها على ما تقدّم آنفاً من إمكان اتّصاف مجموع المقدّمات بصفة الإيصال عند تحقّق الإرادة، فإنّ عنوان الإيصال في هذه الموارد إنّما ينتزع من ذات المقدّمة وإمّا أن يكون هو ترتّب ذي المقدّمة على المقدّمة.

وحيث إنّه لا يمكن المصير إلى الوجه الثاني، لما يرد عليه من المحاذير المتقدّمة في صدر البحث ـ إلى أن قال ـ: يتعيّن اختيار الوجه الأوّل، وهو يقتضي تعيّن كون الإيصال ظرفاً للمقدّمة الواجبة لا قيداً.

وتقريب ذلك هو أنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدّمات ـ أعني به التوصّل إلى وجود ذي المقدّمة ـ حيث إنّه لا يترتّب على كلّ مقدّمة بالاستقلال، بل غاية ما يترتّب عليها حفظ وجوده من ناحيتها فقط، فلا محيص في مقام تعلّق الوجوب الغيريّ الناشئ من هذا الغرض بكلّ مقدّمة من أحد أمور ثلاثة:

الأوّل: تقييد المقدّمة الواجبة بترتّب ذي المقدّمة عليها الملازم بوجود سائر المقدّمات.

الثاني: تقييدها بوجود سائر المقدّمات الملازم لترتّب ذي المقدّمة.

الثالث: تخصيص الوجوب بالحصّة الخاصّة من المقدّمة التوأم مع وجود سائر

المقدّمات، بحيث يكون وجود سائر المقدّمات ظرفاً للمقدّمة الواجبة لا قيداً.

وقد عرفت فساد الأمر الأوّل، كما أنّ الأمر الثاني فاسد أيضاً باستلزامه تقدّم وجود كلّ مقدّمة من مقدّمات الواجب على وجود نفسها لفرض أخذ وجود كلّ مقدّمة قيداً للمقدّمة الأُخرى، فيتعيّن الأمر الثالث، وهو ما اخترناه من القضيّة الحينيّة[1].

ولا يخفى عليك أنّه لا وجه لما ذهبا إليه بعدما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال وتقييد المقدّمات به، لأنّ المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخّر في المتقدّم حتّى يلزم المحال من تجافي الموجود مرتبته، بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدّمة أو المقدّمات إلى حيث لا ينفكّ المترتّب عليه عنها من المقدّمة الأُخرى أو ذي المقدّمة. ومن المعلوم أنّ المقدّمات البالغة إلى تلك الحيثيّة تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال، ولا دخل لترتّب المقدّمة الأُخرى أو ترتّب ذي المقدّمة في ذلك وإن كان ترتّب المترتّب ملازماً لبلوغ المقدّمات إلى تلك الحيثيّة. وعليه فتقييد المقدّمات بالإيصال لا محذور فيه حتّى يضطرّ إلى العدول عنه. هذا مضافاً إلى عدم خلوّ اعتبار حال الايصال عن المحذور أيضاً.

بعد الاعتراف بأنّ الحيثيّة التعليليّة في الأحكام العقليّة ترجع إلى الحيثيّة التقيديّة، إذ لحاظ الإيصال ممّا له مدخليّة في وجوب المقدّمات بحكم العقل، ودعوى أنّ الإيصال لادخل له، يساوق أن يكون الواجب هو مطلق المقدّمة، وهو ممّا لايلتزم به. وعلى فرض مدخليّة لحاظ الايصال فالمقدّمة متّصفة ومتقيّدة بلحاظ الإيصال ولاتكون مطلقة، كما لايخفى.

ولذلك أورد عليهما سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ بأنّ حال عدم انفكاك المقدّمات عن المطلوب إن لم تكن دخيلة في وجوب المقدّمة يكن تعلّق الوجوب بها في هذه الحالة

---

(١) بدائع الأفكار: ٣٨٩/١ ـ ٣٩٢.

من باب الاتّفاق لا الدخالة، فلايعقل رفع الوجوب عنها مع زوال تلك الحالة ولاتوقّف تعلّقه عليها، لأنّ تمام الموضوع للوجوب إذا كان ذات المقدّمة من غير دخالة شيءٍ آخر، فمع بقائها على ما هي عليه لايمكن انفكاك الحكم عنها[١].

ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة

قال في الوقاية: وأمّا ما يترتّب على هذا الأصل ويمتاز فيه القولان فقد ذكر الإمامان (الجدّ والعمّ) عدّة أمور: أهمّها أمران:

أوّلهما ما سبقت الإشارة إليه من جواز المقدّمة المحرّمة للواجب الأهمّ مطلقاً ترتّب عليه الواجب أم لا بناءً على القول بوجوب مطلق المقدّمة، وتخصيصه بما يترتّب عليه بناءً على تخصيص الوجوب بالموصلة.

وثانيهما: ما يأتي في المسألة الآتية إن شاء الله من تصحيح العبادة إذا كانت ضدّ الواجب[٢].

والأمر الأوّل واضح؛ إذ لو قلنا بأنّ الواجب مطلق المقدّمة سواء كانت موصلة أو غير موصلة، فإذا توقّف الواجب الأهمّ كإنقاذ الغريق على المقدّمة المحرّمة كالدخول في دار الغير من دون إذن كان الدخول مقدّمة للواجب الأهمّ، ومقتضى الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة هو سقوط الحرمة عن الفعليّة وصار الدخول من دون قيد الإيصال جائزاً.

وأمّا لو قلنا بأنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة، ففي الفرض المذكور يختصّ جواز الدخول بما إذا كان موصلاً إلى الواجب، فهذا الفرق يكفي في الثمرة ولا كلام فيه.

وإنّما الكلام في الأمر الثاني فحاصله أنّه إذا كان ترك الصلاة في أوّل الوقت مقدّمة لواجب أهمّ، كإزالة النجاسة عن المسجد مثلا؛ فإن قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فهذا

---

(١) مناهج الوصول: ١/٣٩٧.

(٢) الوقاية: /٢٧٤.

الترك كان واجباً بناء على أنّ ترك الضدّ من المقدّمات لا المقارنات، فإذا كان الترك من دون قيد واجباً فبطبيعة الحال كان الفعل منهيّاً عنه بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ، وهذا النهي يوجب الفساد بناءً على أنّ النهي الغيريّ كالنهي النفسيّ في الدلالة على الفساد، ولم نقل بالترتّب. ولكن كلّ هذه البناءات محلّ إشكال أو منع كما قرّر في محلّه، فالحكم بالبطلان في هذه الصورة ليس بواضح، بل ممنوع.

وأمّا إن قلنا بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، فالصلاة في المثال المزبور لا تقع فاسدة، إذ إنّ المقدّمة الواجبة بناءً على هذا القول هي الترك الموصل لا مطلق الترك، ونقيض الترك الموصل هو رفعه، أي ترك هذا الترك الخاصّ؛ والرفع المذكور ليس عين الصلاة في الخارج، بل هو مقارن مع الفعل والترك المجرّد، بل كان الفعل المطلق والترك غير الموصل نقيضين للترك الموصل لزم ـ كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ﷺ ـ أن يرتفع النقيضان لإمكان الترك غير الموصل مع ارتفاع الفعل المطلق والترك غير الموصل معاً، ولإمكان الفعل المطلق مع ارتفاع الترك الموصل والترك غير الموصل معاً، ومن المعلوم أنّ النقيضين لا يرتفعان. وهذا شاهد على أنّ النقيض للترك الموصل هو رفعه وهو مقارن مع الفعل أو الترك المجرّد. وعليه، فإذا وجب الترك الموصل حرم رفعه؛ والحرمة من الرفع المذكور لا تسري إلى مقارناته، فلو عصى المكلّف بعدم إتيان الأهمّ وأتى بالصلاة كانت صلاته صحيحة.

وممّا ذكر يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم، حيث قال في ردّ الفرق المذكور: إنّ الفعل على كلا القولين ليس نقيضاً للترك، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، ونقيض الترك رفع الترك وهو غير الفعل، غاية الأمر على القول بوجوب مطلق المقدّمة ينحصر مصداق النقيض في الفعل فحسب. وعلى القول بوجوب خصوص الموصلة فله فردان في الخارج: أحدهما الفعل والآخر الترك غير الموصل، حيث إنّ نقيض الأخصّ أعمّ،

ومن الواضح أنّ حرمة النقيض كما تسري إلى فعل الصلاة على الأوّل كذلك تسري إليه على الثاني، لفرض أنّ الفعل على كلا القولين ليس عين النقيض، بل هو فرده، وثبوت الحرمة له من باب السراية. وبديهي أنّه لافرق في السراية بين انحصار فرده في الفعل وعدم انحصاره فيه أبداً، فإذن تقع الصلاة على كلا القولين فاسدة، فلاتظهر الثمرة بينهما، انتهى.

وذلك لما عرفت من أنّ الفعل والترك المجرّد ليسا مصداقين لنقيض الترك الموصل للمحذور المذكور من لزوم ارتفاع النقيضين، بل هما مقارنان للنقيض وهو رفع الترك الموصل.

اللّهمّ إلّا أن يقال كما يستفاد من نهاية الدراية: إنّ نقيض كلّ شيء رفعه والمركّب لاوجود له إلّا وجود أجزائه والرفع بديل الوجود. فذوات الأجزاء حيث إنّها متعدّدة الوجود فهي متعدّدة الرفع حقيقة، والوحدة الاعتباريّة المصحّحة للتركّب والكلّيّة نقيضها رفعها بحسب ذلك النحو من الوجود الاعتباري لا بحسب نحو وجود الأجزاء خارجاً؛ فإذا فرض وجودان جمعهما وحدة اعتبارية فرفع ذين الوجودين عدمهما حقيقة، إلّا أنّ عدم تلك الوحدة الاعتبارية بالذات والواحد بالاعتبار بالعرض تارة يساوق عدم الجزءين وأُخرى يساوق عدم أحد الجزءين، وبهذا الاعتبار يقال رفع المجموع أعمّ، ونقيض الأخصّ أعمّ.

وعليه فنقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين فلا يتعدّد النقيضان للمقدّمة حتّى يلزم المحذور؛ فإذا قلنا بأنّ المراد من المقدّمة الموصلة العلّة التامّة أو المقدّمة التي لاتنفكّ عن ذيها فهي مركّبة. أمّا الأوّل فمن ترك الصلاة ووجود إرادة الإزالة، وأمّا الثاني فمن الترك وتقيّده بخصوصيّة عدم الانفكاك.

وعليه، ففي الأوّل نقيض الترك هو الفعل ونقيض الإرادة عدمها؛ فإذا وجب مجموع الترك والإرادة بوجوب واحد حرم مجموع الفعل وعدم الإرادة بحرمة واحدة. ومن

الواضح تحقّق مجموع الفعل وعدم الإرادة عند إيجاد الصلاة بداهة عدم إمكان إرادة الإزالة مع فعل الصلاة، فلايلزم من ذلك محذور ارتفاع النقيضين.

وفي الثاني نقيض الترك المرفوع به هو الفعل ونقيض خصوصيّة عدمها الرافع لها، فيكون الفعل محرّماً لوجوب نقيضه. ومن الواضح أنّ الفعل مقترن أيضاً بنقيض تلك الخصوصيّة المأخوذة في طرف الترك، فلايلزم أيضاً محذور ارتفاع النقيضين[١].

أورد عليه سيّدنا الامام المجاهد ﷺ بأنّ فيه ـ بعد الغضّ عمّا مرّ من الاشكال في كون الواجب هو العلّة التامّة أو المقدّمة الفعليّة غير المنفكّة ـ إنّ العلّة التامّة إذا كانت متعلّقة للإرادة الواحدة فلامحالة تكون ملحوظة في مقام الموضوعيّة بنعت الوحدة، وإلّا فالمتكثّر بما هو كذلك لايمكن أن تتعلّق به إرادة واحدة لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد وتكثّرها تابع لتكثّره؛ فالموضوع للحكم إذا كان واحداً يكون نقيضه رفعه، وهو رفع الواحد الاعتباريّ في المقام لافعل الصلاة وعدم الإرادة، ضرورة أنّ نقيض كلّ شيء رفعه أو كونه مرفوعاً به، والصلاة لم تكن رفع هذا الواحد الاعتباري ولامرفوعة به. أمّا عدم كونها رفعاً فواضح، وأمّا عدم كونها مرفوعة به فلأنّه أمر وجوديّ لايمكن أن يكون رفعاً، فرفعه عدمه المنطبق على الصلاة عرضيّاً وعلى الترك المجرّد.

وكذا الحال في المقدّمة الخاصّة، أي الترك غير المنفكّ، فإنّه في مقام الموضوعيّة للإرادة الواحدة غير متكثّر وعدم هذا الواحد نقيضه، والمفردات في مقام الموضوعيّة غير ملحوظة حتّى تلاحظ نقائضها.

نعم، مع قطع النظر عن الوحدة الاعتباريّة العارضة للموضوع يكون نقيض الترك هو الفعل ونقيض الخصوصيّة عدمها، ولم يكن للخاصّ بما هو وجود حتّى يكون له رفع،

---

(١) نهاية الدراية: ١/ ٣٦٠ مع تغييرها.

وكذا المجموع في الفرض الأوّل، فالخلط إنّما هو من أجل إهمال الحيثيّات والوحدة الاعتباريّة اللاّحقة لموضوع الحكم الذي هو محطّ البحث(١).

وعليه، فلا مجال لما ذهب إليه الشيخ للزوم ارتفاع النقيضين لو كان الفعل والترك المجرّد مصداقين لنقيض الترك الموصل.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الإمام ﷺ في ردّ الشيخ أيضاً من أنّ رفع الترك الخاصّ لايمكن انطباقه على الفعل ذاتا للزوم كون الحيثيّة الوجوديّة عين الحيثيّة العدميّة؛ وعليه فلايكون الفعل مصداقاً ذاتيّاً له، والانطباق العرضيّ لايوجب سراية الحرمة، وعليه فتقع صحيحة. هذا بخلاف ترك الصلاة بناءً على وجوب مطلق المقدّمة فإنّ نقيضه هو فعل الصلاة لأنّ النقيضين هما المتقابلان إيجاباً وسلباً، والفعل ـ أعني الصلاة ـ عين النقيض في الترك المطلق، فعليه فحرمة النقيض حكم نفس الفعل وهو يوجب الفساد(٢).

ويمكن أن يقال: إنّ رفع الترك الخاصّ لايخلو عن حيثيّة الإثبات والوجود، لأنّ سلب السلب إثبات، فلامحذور في انطباقه على الفعل ذاتاً، فمع قطع النظر عن محذور لزوم ارتفاع النقيضين ليس هذا اشكالاً آخر ولا مانع من سراية الحكم من الرفع إلى الفعل ذاتاً، هذا مضافاً إلى أنّ جعل النقيض لترك الصلاة عين فعل الصلاة ولترك الصلاة الموصل مفهوم الرفع تفصيل بلا وجه، فإنّ نقيض كلّ شيء رفعه لايختصّ بمورد دون مورد، ودعوى أنّ التقابل بين ترك الصلاة وبين فعل الصلاة بالإيجاب والسلب دون ترك الصلاة ورفع ترك الصلاة مندفعة بما مرّ من أنّ رفع الترك هو سلب السلب، وهو يرجع إلى حيثيّة الإثبات، فيكون التقابل بين ترك الصلاة وبين رفع ترك الصلاة أيضاً بالإيجاب والسلب، فلاوجه للتفرقة، كما لايخفى.

---

(١) مناهج الوصول: ٤٠٤/١ و٤٠٥.

(٢) مناهج الوصول: ٤٠٢/١ و٤٠٣.

وأيضاً لا يرد على جعل الرفع نقيضاً لترك الصلاة أنّه يستلزم التسلسل في الأعدام من دون نهاية إلى الإثبات، لأنّ نقيض الترك عدم الترك ونقيض عدم الترك عدم عدم الترك وهكذا إلى ما لا نهاية له؛ فيلزم أن لايكون الوجود نقيضاً للعدم، وهو كما ترى[1].

لما عرفت من أنّ عدم ترك الصلاة سلب السلب وهو يفيد الإثبات والوجود مفهوماً فيناقض مع الترك الذي هو عدم، فلايلزم من جعل نقيض كلّ شيءٍ رفعه استلزام الأعدام من دون انتهائه إلى الإثبات.

وعليه فنقيض ترك الصلاة سواء قلنا بوجوب مطلق المقدّمة أو الموصلة هو رفع الترك، كما يظهر ذلك أيضاً من صاحب الكفاية في المقام دون مبحث الضدّ كما حكى عنه في المحاضرات، وكيف كان، فانحصر الإشكال على ما ذهب إليه الشيخ ﷺ في أنّ النقيض في المقدّمة الموصلة هو الرفع ولايسرى إلى الخارج لمحذور ارتفاع النقيضين، بخلاف ما إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فإنّه لامانع من سراية الحكم من النقيض وهو الرفع إلى الفعل، فمقتضى الفرق المذكور هو القول بالفساد في ما إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة دون ما إذا قلنا بالمقدّمة الموصلة. وكفى هذا للثمرة بين القول بوجوب مطلق المقدّمة والقول بالمقدّمة الموصلة، ولكن عرفت أنّ سراية الحرمة من الرفع إلى الفعل مبنيّ على البناءات الفاسدة. وعليه فلاتسري الحرمة من الرفع إلى الفعل بناءً على وجوب مطلق المقدّمة وفرض صحّة البناءات إتلاف الوقت. هذا مع كفاية الثمرة الأُولى التي أشار اليها في الوقاية في الفرق، فلاوجه للإطالة.

تذنيب

ولايخفى عليك أنّ الثمرة في المسألة الأُصوليّة هي الاكتشاف بها الحكم

(١) المحاضرات: ٢/٤٢٦.

الكلّيّ الفقهيّ، وذلك بأن يجعل المسألة الأُصوليّة صغرى، كأن يقال ـ كما في نهاية الدراية ـ كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذيها وجوبها، وكلّ ما كان كـذلك فـهو واجب شرعاً، فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعاً[1].

وعليه، فالبحث عن الملازمة مسألة أُصوليّة، فإنّه يكتشف بها الحكم الكلّيّ الفقهيّ، وهو أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعاً، وهو حكم فقهيّ متوقّف على المسألة الأُصوليّة، وأمّا جعل شيء كالوضوء مثلاً مقدّمة وجعل المسألة الأُصوليّة كبرى، ويقال مثلاً كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذيها وجوبها ينتج أنّ الوضوء يستلزم وجوب ذيه وجـوبه، ففيه كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ﷺ تطبيق النتيجة الكلّيّة الأُصوليّة على مصاديقها لا أنّه منتج لوجوب المقدّمة لتكون نتيجة القياس حكماً كلّيّاً فقهيّاً.

كما أنّ جعل الوضوء مقدّمة والحكم على كلّ مقدّمة بالوجوب ينتج أنّ الوضوء واجب وهو تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مصاديقه، وهو يتوقّف على الفراغ عن وجوب كلّ مقدّمة حتّى يصحّ القياس المزبور، وهو ـ أعني وجوب كلّ مـقدّمة ـ مستفاد من المسألة الأُصوليّة وهي ثبوت الملازمة.

فاستكشاف الحكم الشرعيّ الكلّيّ من المسألة الأُصوليّة يتوقّف على جعل المسألة الأُصوليّة صغرى للقياس، خلافاً لما مرّ مراراً من جعل المسألة الأُصـوليّة كـبرى للقياس، فإنّه ـ كما عرفت ـ ينتج تطبيق المسألة الأُصوليّة على مواردها لاكشف الحكم الكلّيّ الفقهيّ، فلاتغفل.

وممّا ذُكر يظهر أنّ جعل مثل وفاء النذر بإتيان مقدّمته واجباً عند نذر الواجب أو حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات عديدة من جـهة صدق الإصرار على الحرام بسبب تعدّد المعصية، أو عدم جواز أخذ الأجرة على

---

(١) نهاية الدراية: ١/٣٦٧.

المقدّمة لكونها واجبة، وغير ذلك، كلّها من باب تطبيق الحكم الفقهيّ على مصاديقه، لا استكشاف الحكم الفقهيّ الكلّيّ من المسألة الأُصوليّة، وإن توقّف وجود الحكم الفقهيّ على المسألة الأُصوليّة.

وتقريب التطبيق المذكور بأن يقال: هذا الشيء الذي تعلّق به النذر مقدّمة للواجب، وكلّ مقدّمة واجب؛ فالذي تعلّق به النذر واجب. فهذا التطبيق تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ وهو كلّ مقدّمة واجب على مصاديقه، وليس هذا القياس كاشفاً للحكم الكلّيّ الفقهيّ من المسألة الأُصوليّة، فلاوجه لجعل أمثاله ونظائره نتيجة للمسألة الأُصوليّة، فلاتغفل. نعم، هذه الأمور لو صحّت لكانت ثمرة، لكون المقدّمة واجبة شرعاً.

هذا مع الغمض عمّا في بعض الأمثلة المذكورة، فإنّه لا وقع لجعل صدق الإصرار ثمرة المسألة، مع أنّ الوجوب الغيريّ لا إطاعة ولا عصيان له في عرض الوجوب النفسيّ، وليس له الباعثيّة وراء باعثيّة وجوب ذي المقدّمة. وعليه فلاتتعدّد المعصية بتعدّد المقدّمات حتّى يصدق الإصرار على المعصية. وهكذا ليس اخذ الأُجرة على الواجبات التوصّليّة محرّماً، بل الواجبات التعبّديّة إذا كان الأخذ على إتيانها بداعي امتثالها لا على نفس الإتيان بها حتّى ينافي عباديّتها، بل يكون من قبيل الداعي إلى الداعي، اللّهمّ إلّا أن يقال كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد بأنّ الداعي إلى الداعي ربّما يكون محرّماً كالزنا وشرب الخمر ونحوهما، كما إذا قال شخص لغيره لو صلّيت ركعتين فأنا أسقيك الخمر، فلا إشكال في عدم كون الركعتين عبادة عند العرف، إذ ليس محرّكه إلّا فعلاً محرّماً، مع أنّ العبادة هي التي يكون محرّكها هو التقرّب إليه تعالى فقط.

ولا يقاس ذلك بالصلاة الاستيجاريّة لأنّ الأجير بعد المعاملة يحصل له التقرّب إليه تعالى، إذ لا يحرّكه نحو الصلاة في غياب المستأجر إلّا الخوف منه تعالى، وهو كافٍ في صدق العبادة، فإنّه لم يأتِ بها إلّا خوفاً من الله تعالى، إذ مع عدم الإتيان بالعبادة في

غياب المستأجر لايستحقّ المال شرعاً ويكون تصرّفه في المال المأخوذ أكلاً للمال بالباطل، وهو معاقب عليه. فهو أتى بالعبادة لله تعالى حتّى يستحقّ المال شرعاً ولايعاقب ويصير المال المأخوذ حلالاً له.

فالعمل القربيّ للاستحقاق الشرعيّ كالعمل القربيّ للنيل إلى الحوائج الأُخروية، بل الدنيويّة في عدم منافاته مع عباديّتها.

وهذا لايأتي في أخذ الأُجرة على عبادات نفسه فإنّها واجبة على نفسها وليس عملاً للغير حتّى أتى بها مع التقرّب للاستحقاق الشرعيّ، فالإتيان بها لأخذ الأجرة ينافي العباديّة والإخلاص فيها عرفاً إنتهى ما أفاده مع توضيح ما عنّي.

نعم، لو أعطى شيئاً لمن لم يكن له داعٍ قويّ نحو العبادة حتّى يحصل له بذلك قوّة الداعي ويأتي بالعبادة لله تعالى، صار الإعطاء داعياً إلى الداعي ويصحّ عمله، لأنّ الأخذ صار مقدّمة للعبادة لا أنّ العبادة صارت مقدّمة للأخذ، ولعلّ كثيراً ما يقع مثل هذا للأطفال الذين يقرّبون الحلم لأن يعتادوا بالعبادة ويميلوا إليها.

هذا مضافاً إلى جريان الوجوه الأخر في العبادات الاستيجاريّة دون المقام، كما ذهب السيّد الحكيم ﷺ إلى أنّ فعل العبادة بداعي غير الله سبحانه إنّما يمتنع من مقرّبيّتها للفاعل نفسه، فإن كان فعله لنفسه بطلت العبادة، لأنّه يعتبر في جميع العبادات أن تقع على وجه مقرّب للفاعل، أمّا إذا كان فعله لغيره متقرّباً عنه فلاموجب لبطلانها بالإضافة إلى غيره(١).

وكما ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ إلى أنّ النيابة إنّما وقعت متعلّقاً للأمر الاستحبابيّ النفسيّ، كما هو مقتضى النصوص، ولاينبغي الشكّ في كون الأمر المذكور عباديّاً فيما إذا كان مورد النيابة من العبادات كالصلاة والصيام ونحوهما.

---

(١) المستمسك: ٨٩/٧.

كما أنّه لابدّ من قصد التقرّب بالأمر المذكور في سقوطه، وإلّا لم تتحقّق العبادة، وبالتالي لم تتحقّق النيابة المأمور بها حسب الفرض؛ فعباديّة العمل النيابيّ تستدعي تعبّديّة الأمر المتعلّق به بعنوان النيابة لامحالة. فلامناص للنائب من قصد التقرّب بهذا الأمر لكي يتّصف متعلّقه بصفة العبادة التي هي مورد النيابة. فإنّه بدونه لم تصدر منه العبادة التي تصدّى للنيابة فيها، فما في بعض الكلمات، من أنّ الأمر النيابيّ توصّليّ لا تعبّديّ فلايلزم على النائب قصد التقرّب به، كلامٌ لا أساس له.

وكيف لايكون عباديّاً بعد فرض تعلّقه بما هو عبادة ضرورة أنّ مورد النيابة ليس هو ذات الصلاة كيفما اتّفقت وإنّما هي على النحو الذي اشتغلت به ذمّة المنوب عنه، ولاشكّ في اتّصاف ذمّة المنوب عنه بالصلاة المتّصفة بكونها عبادة المتقوّمة بقصد القربة. فلو لم يقصدها النائب كذلك لم يكن آتياً بما اشتغلت الذمّة به ولا كان ممتثلاً للأمر النيابيّ[1].

وكيف كان، فلايقاس المقام بالعبادات الاستيجاريّة، فلاوجه لتصحيح أخذ الأُجرة على الواجبات العباديّة من باب الداعي إلى الداعي، ومعه فأخذ الأُجرة عليها محرّم فلايرد على المثال المذكور إلّا ما عرفت من أنّ تطبيق وجوب المقدّمة على أخذ الأُجرة والحكم بالحرمة من باب تطبيق الحكم الفقهيّ على مصاديقه، لا من باب استكشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ من المسألة الأُصوليّة.

وممّا ذُكر إلى الآن يظهر أنّ مسألة الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة مسألة أُصوليّة لوقوعها في القياس المنتج الحكم الفقهيّ الكلّيّ، وهو أنّ المقدّمة واجبة شرعاً لا للثمرات المذكورة، لايقال: لاثمرة عمليّة لإثبات الوجوب للمقدّمة شرعاً لأن الوجوب المقدّميّ (على فرضه) وعدمه سواء، لأنّه وجوب غير قابل للباعثيّة

---

(١) مستند العروة: ٥/ ٢٥٠.

ولايترتّب عليه ثواب وعقاب، ولزوم الإتيان بالمقدّمة عقليّ كانت واجبة أو لم تكن[١].

وفيه أنّ الوجوب المقدّمي ليس له باعثيّة مستقلّة. وأمّا الباعثيّة الغيريّة فهي لها موجودة بضرورة الوجدان على أنّ قوله ادخل السوق واشتر اللّحم بعث نحو الخروج إلى السوق. وعليه، فلاوجه لإنكار الثمرة العمليّة لإمكان تحقّق التقرّب بقصد أمرها، كما يمكن التقرّب بقصد التوصّل بها إلى ذي المقدّمة المأمور به فيتّسع بذلك منطقة التقرّب بها، وذلك لأنّ الأمر الغيريّ بناءً على ثبوت الملازمة أمر شرعيّ وقصد امتثاله تقرّب إلى المولى، كما أفاده المحقّق العراقيّ[٢].

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المكلّف إن كان مريداً لإتيان ذي المقدّمة ويكون أمره باعثاً له فلامحالة تتعلّق إرادته بمقدّماته، فيكون البعث التبعيّ غير صالح للباعثيّة، وإن لم يكن مريداً لإتيان ذي المقدّمة فلايمكن أن يكون أمر المقدّمة الداعي إلى التوصّل به باعثاً، ومع عدم الباعثيّة لايمكن التقرّب به[٣].

يمكن أن يقال: إنّ البعث الشرعيّ نحو ما يريده بحكم عقله غير منافٍ، بل مؤكّد وإن لم يرده؛ فالبعث المقدّميّ كالبعث إلى نفس ذي المقدّمة. فكما أنّه ليس لغواً كذلك البعث المقدّمي، وكما لايضرّ عدم الانبعاث الفعليّ في الأمر بذي المقدّمة كذلك في الأمر الغيريّ لكفاية صلاحيّة البعث على نحو الضرب القانونيّ، ولايلزم البعث الفعليّ في كليهما، فلاتغفل.

تأسيس الأصل

ولايخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبة إلى الملازمة لعدم وجود حالة سابقة

---

(١) مناهج الوصول: ٤٠٨/١.

(٢) راجع بدائع الأفكار: ٣٩٧/١.

(٣)راجع مناهج الوصول: ٤٠٩/١.

معلومة لوجودها أو عدمها حتّى يجري عند الشكّ في بقائها الاستصحاب، لأنّها إمّا ثابتة أزلاً أو معدومة أزلاً.

فالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة إمّا تكون أزلاً أو لا تكون كذلك، من دون توقّف على فعليّة الوجوب النفسيّ لذي المقدّمة، فإنّ القضيّة الشرطيّة صادقة وإن لم يكن طرفاها موجودين بالفعل، بل وإن كانا ممتنعين، كقولنا: لو كان شريك الباري موجوداً لكان العالم فاسداً؛ فالملازمة بين الوجوبين على تقدير ثبوتها وعدمها على تقدير عدم ثبوتها كاستحالة اجتماع النقيضين أو اجتماع الضدّين وما شاكلهما من الأمور الأزليّة التي لم تكن محدودة بالحدّ الخاصّ لا زماناً ولا مكاناً. فإن كان الملازمة موجودة فكلّما رجعت إلى السابق كانت كذلك ولا تصل إلى زمان لم تكن الملازمة فيه حتّى تكون حالة سابقة لها، وإن لم تكن الملازمة موجودة كان الأمر أيضاً كذلك. هذا مضافاً إلى أنّ الملازمة نفسها ليست حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعيّ حتّى يجري فيها الاستصحاب.

وهكذا لا تجري فيها البراءة لعدم كونها حكماً شرعيّاً حتّى يمكن أن تجري فيها البراءة.

هذا كلّه بالنسبة إلى جريان الأصل بالنسبة إلى المسألة الأُصوليّة وهي الملازمة، وأمّا جريان الأصل الحكميّ ـ أعني جريان الاستصحاب ـ في نفس وجوب المقدّمة فقد ذهب في الكفاية إلى جريان الاستصحاب فيه لكونه مسبوقاً بالعدم، إذ قبل تعلّق الوجوب بذي المقدّمة لم تكن المقدّمة واجبة، حيث إنّ وجوب المقدّمة يكون حادثاً بحدوث وجوب ذيها، فحينئذٍ إن شكّ في وجوب المقدّمة من جهة الشكّ في وجود الملازمة فمقتضى الاستصحاب عدم وجوب المقدّمة.

أُورد عليه بأنّ وجوب المقدّمة على تقدير الملازمة من قبيل لوازم الماهيّات التي ليست مجعولة، فكما أنّ الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة ليست مجعولة بالذات لا بالجعل

البسيط الذي هو مفاد كان التامّ ولا بالجعل التأليفيّ الذي هومفاد الناقص، بل هي مجعولة بجعل الأربعة، كذلك وجوب المقدّمة لايكون مجعولاً بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفيّ.

ولاأثر آخر مجعول شرعيّ مترتّب على وجوب المقدّمة حتّى يجري الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعيّ، ولو كان له أثر كبّر النذر، فليس بمهمّ وقابل للاعتناء، فلامجال للاستصحاب في نفس الوجوب لعدم كونه مجعولاً ولا أثر آخر مجعول شرعيّ مهم مترتّب عليه.

أجاب عنه صاحب الكفاية بأنّ وجوب المقدّمة مجعول بالعرض وبتبع وجوب ذي المقدّمة، وهو كافٍ في جريان الأصل.

أورد عليه المحقّق الإصفهانيّ ﷺ بما حاصله أنّ ظاهر كلامه تسليم كون المورد من قبيل لوازم الماهيّة إلّا أنّ حاله حالها في عدم قبول الجعل استقلالاً وبالذات (سواء كان بسيطاً أو تأليفيّاً) وقبول الجعل بالعرض، وهو كافٍ في جريان الأصل.

والتحقيق كونه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهيّة، إذ ليست إرادة المقدّمة بالنسبة إلى إرادة ذيها كالزوجيّة بالإضافة إلى الأربعة، وإلّا فنفس وجوب ذي المقدّمة كافٍ في وجود وجوب المقدّمة، إذ لاوجود للازم الماهيّة غير وجودها، فيكفي جعل للواحد المتعلّق بذي المقدّمة لنسبته إلى ذي المقدّمة ذاتاً وإلى المقدّمة عرضاً مع أنّ إرادة المقدّمة بحسب الوجود غير إرادة ذيها، لا أنّ إرادة واحدة متعلّقة بذيها بالذات وبالمقدّمة بالعرض، ومع تعدّد الوجود بحسب تعدّد الجعل فلايعقل كون الوجوب المقدّمي بالإضافة إلى الوجوب النفسيّ من قبيل لوازم الماهيّة التي لا اثنينيّة لها مع الماهيّة وجوداً وجعلاً[1].

---

(١) نهاية الدراية: ٣٧٢/١.

فالأولى هو أن يقال: إنّ المقام ليس من قبيل لوازم الماهيّة لتعدّد وجود وجوب المقدّمة ووجوب ذيها.

هذا مضافاً إلى أنّ الجعل العرضيّ ليس شيئاً منحازاً حتّى يجري فيه الأصل.

ولو سلّم أنّ وجوب المقدّمة من قبيل اللّوازم فلا نسلّم عدم ترتّب أثر شرعيّ مجعول عليه، لما مرّ من صحّة بعض الآثار كقصد القربة بوجوب الأمر المقدّمي الشرعيّ، فباعتبار كونه ذا أثر شرعيّ يجري فيه الاستصحاب.

لا يقال: جريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدّمة مع الشكّ في وجود الملازمة وعدمها ينافي الملازمة إن كانت ويستلزم التفكيك بين المتلازمين لكون وجوب المقدّمة من قبيل لوازم الماهيّة أو من قبيل لوازم الوجود، والتفكيك بين المتلازمين محال، ومع الاستحالة لا مجال لإطلاق أدلّة الاستصحاب، فاللاّزم هو إحراز الإمكان في مورد الجريان، وهو غير محرز لاحتمال وجود الملازمة، فيلزم من جريان الأصل في وجوب المقدّمة التفكيك بين المتلازمين إن كانت الملازمة بينهما، وهو محال.

أجاب عنه في الكفاية بأنّ الملازمة إن كانت بين الوجوبين الواقعيّين فلا منافاة، لأنّ غايته هو تخالف الحكم الظاهريّ مع الحكم الواقعيّ، وكم له من نظير، وإن كانت بين الوجوبين الفعليّين أو كانت الملازمة مطلقة حتّى في المرتبة الفعليّة لما صحّ التمسّك بأصالة عدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذي المقدّمة لاحتمال الملازمة، ومعه يلزم التفكيك بين المتلازمين.

وفيه كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ: أنّ الدعوى في خصوص مرتبة الفعليّة، فإنّ الوجدان والبرهان ليس إلّا على استلزام إرادة ذي المقدّمة لإرادة المقدّمة وعلى استلزام البعث الحقيقيّ نحوه للبعث الحقيقيّ نحوها بلا نظر إلى مرتبة الإنشاء بما هي إنشاء بداهة عدم الوجدان والبرهان في مثلها؛ فالجواب حينئذٍ ما ذكرناه مع أمثال المقام أنّ إحراز الإمكان في موارد العمل غير لازم، بل إحراز الاستحالة مانع، وإلّا فالدليل الظاهر في

شمول المورد حجّة على التعبّد به ما لم تقم حجّة على خلافها، واحتمال الاستحالة غير حجّة، فلايمنع عن تصديق الحجّة، فتدبّر جيّداً(١).

وعليه، فالملازمة سواء كانت بين الواقعيّين أو بين الفعليّين لاتمنع عن جريان الأصل عند الشكّ فيها لأنّ إطلاق أدلّة الاستصحاب حجّة ما لم يحرز المانع، وهي الملازمة، فتحصّل إلى مقتضى الأصل في المسألة هو أنّه لا أصل في نفس الملازمة لو شكّ فيها، ولكنّ الأصل الحكميّ ـ أعني أصالة عدم وجوب المقدّمة عند وجوب ذيها ـ جارية.

أدلّة وجود الملازمة

منها شهادة الوجدان، ذهب شيخنا الأعظم ﷺ إلى شهادة الوجدان على وجود الملازمة بين طلب ذي المقدّمة وطلب المقدّمة، وتبعه صاحب الوقاية والدرر والمحقّق العراقيّ وصاحب الكفاية(٢).

والمحصّل من تقريباتهم أنّ من راجع وجدانه وأنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلّق بالفعل والمتعلّق بمقدّماته، وليس المراد تعلّق الطلب الفعليّ بها؛ كيف والبداهة قاضية بعدمه لجواز غفلة الطالب عن المقدّمة. نعم في مثل الشارع الذي لايغفل يصحّ دعوى ذلك، ولكنّ النزاع ليس منحصراً في الطلب الصادر من الشارع، فالمدّعي أنّ المولى إذا التفت إلى مقدّمات مطلوبة لكان طالباً لها وهو كافٍ في ترتّب جميع آثار الأمر الفعليّ حتّى لزوم الامتثال، ولذا لو غرق ولد المولى وهو لايعلم أو لايعلم أنّ الغريق ولده فالطلب الفعليّ وإن لم يكن متحقّقاً لتوقّفه على الالتفات المفروض عدمه، لكن حيث إنّ المعلوم من حاله أنّه لو التفت إلى ذلك لكان طالباً لإنقاذه يكفي في ترتّب آثار الأمر الفعليّ، بحيث لو لم ينقذ العبد ابن المولى في المثال المذكور عدّ عاصياً ويستحقّ العقاب. فكما أنّ التقرير المذكور كافٍ في الواجبات

---

(١) نهاية الدراية: ٣٧٤/١.

(٢) راجع الوقاية: ٢٤٩ ـ الدرر: ١٢٥/١ ـ بدايع الأفكار: ٣٩٩/١ ـ الكفاية: ٢٠٠/١.

النفسيّة كذلك يكون كافياً في الواجبات الغيريّة.

وبعبارة أُخرى أنّ الفاعل لفعل إذا رأى توقّفه على شيء أراده وأتى به ليتمكّن من الفعل الذي يكون مطلوبه، وإذا كان طالباً لفعل الغير لكان بالنسبة إلى مقدّماته أيضاً طالباً ولو لم يكن طلبه فعليّاً بعدم التفاته إلى ذلك بجهة من الجهات.

وبتقدير آخر أنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للإرادة التكوينيّة إمكاناً وامتناعاً ووجوداً وعدماً؛ فكلّ ما أمكن تعلّق الإرادة التكوينيّة به أمكن تعلّق التشريعيّة به، وكلّ ما استحال تعلّق التكوينيّة به استحال أن يكون متعلّقاً للتشريعيّة؛ وهكذا كلّ ما يكون مورداً للإرادة التكوينيّة عند تحقّقه من نفس المريد يكون مورداً للتشريعيّة عند صدوره من غير المريد. ومن الواضح أنّ المريد لفعل بالإرادة التكوينيّة تتعلّق إرادته أيضاً بالتبع بإيجاد مقدّماته وإن كان غافلاً عن مقدّميّتها لذلك الفعل، بمعنى أنّه لو التفت إلى توقّفه عليها في مقام وجوده لأرادها، ولازم ذلك بمقتضى التبعيّة المتقدّمة أن يكون تعلّق الإرادة التشريعيّة من الآمر بفعل مستلزماً لتعلّق الإرادة التشريعيّة التبعيّة بمقدّمات ذلك الفعل[1].

يرد على التقريب الثاني أنّ المولويّة والإرشاديّة من شؤون الأمر لا من شؤون الإرادة أيضاً، حيث لا يُعقل أن تكون الإرادة لجعل الداعي. نعم، يشهد وجدان الإرادة التشريعيّة ـ أي إرادة المقدّمة من الغير عند إرادة ذيها ـ على كون الأمر المتعلّق بها تبعاً للإرادة التشريعيّة أمراً مولويّاً إذ ـ كما أفاد المحقّق الإصفهانيّ ﷺ ـ لا إرادة تشريعيّة في المقدّمة بناءً على الإرشاديّة إذ لا شأن للناصح والمرشد إلّا إظهار النصح والإرشاد إلى ما في نفس الشيء من الصلاح والفساد. وهذا لايقتضي إرادة المرشد لذات المأمور به، قلنا وإرادة الإرشاد تكوينيّة لاتشريعيّة[2].

---

(١) بدائع الافكار: ٣٩٩/١.

(٢) نهاية الدراية: ٣٧٤/١.

فإرادة وجود المقدّمات من الغير ولو كانت تقديريّة ممّا يشهد عليها الوجدان، وهي حيث تعلّقت بذات المقدّمات تدلّ على أنّها تشريعيّة لا إرشاديّة. إذ لا شأن للإرشاديّة إلّا إظهار النصح والإرشاد إلى ما يترتّب على المقدّمات من الصلاح وهو النيل إلى ذي المقدّمة، والفساد وهو عدم النيل بترك المقدّمة؛ والمفروض في المقام إرادة ذات المقدّمات ولو بتبع ذيها.

أورد على الاستدلال المذكور في نهاية النهاية بأنّ الوجدان حاكم بأنّ المولى بما هو مولى لايريد سوى ما هو مطلوبه الأوّليّ الذاتيّ وأمّا مطلوبه الثانويّ العرضيّ فذلك مطلوبه بما أنّه أحد العقلاء وبتلك الجهة التي يشاركه فيها عبده وسائر العقلاء، فيكون أمره بالمقدّمات وطلبه لها إرشاديّاً محضا، ولذا ربّما ينفي إرادة غير ذي المقدّمة ويصرّح بأنّي لا أُريد منك إلّا الكون على السطح، وأمّا ما عداه فالإتيان به وعدمه على حدّ سواء[(١)].

وفيه أنّ نفي الإرادة لايصحّ إلّا إذا كان المقصود منه نفي الإرادة الذاتيّة، وإلّا فمع الالتفات بأنّ المطلوب الأوّليّ الذاتيّ لايمكن الإتيان به إلّا من طريق الإتيان بمقدّماته نمنع نفي الإرادة التبعيّة، بل يشهد الوجدان على وجودها فيما إذا رأى أنّ التأخير في المقدّمات يوجب تفويت المطلوب الأوّليّ، فإنّه نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان بالمقدّمات مع التأكيدات المكرّرة حتّى لايفوت المطلوب الأوّليّ ولايكتفى بمجرّد إظهار النصح والإرشاد إلى ما في نفس الشيء من الصلاح والفساد، بل يريد من الغير تشريعاً أن يأتي بالمقدّمة، وهذا هو الشاهد على أنّ الأمر المتعلّق بالمقدّمة مولويّ لا إرشاديّ كأحد من العقلاء، وإلّا لاكتفى بمجرّد إظهار النصح والإرشاد. ودعوى أنّ المولى يكون بالنسبة إلى إتيان المقدّمات وعدمها على

(١) نهاية النهاية: ١/١٨٢.

حدّ سواء كما ترى، ويكذبها الوجدان.

وممّا ذُكر يظهر ما في نهاية الأُصول حيث قال: إنّ الوجدان من أقوى الشواهد على عدمه بداهة أنّه بعد مراجعة الوجدان لانرى فيما ذكرت من المثال إلّا بعثاً واحداً، ولو سئل المولى بعد ما أمر بشيءٍ له مقدّمات هل لك في هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر متعدّدة؟ فهل تراه يقول أنّ لي أوامر متعدّدة؟ لا، بل يجيب بأنّ لي بعثاً واحداً وطلباً فارداً متعلّقاً بالفعل المطلوب.

نعم، لاننكر أنّ العقل يحكم بوجوب إتيان المقدّمات حفظاً لغرض المولى وتمكّناً من إتيانه، ولكن أين هذا من الوجوب الشرعيّ والطلب المولويّ! وبالجملة، الوجدان أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدّمات. ولذا لو التزم المولى بأن يعطي بإزاء كلّ أمر امتثله العبد ديناراً فامتثل العبد أمراً صادراً عنه متعلّقاً بفعل له ألف مقدّمة ـ مثلاً ـ فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد؟ وليس ذلك إلّا لعدم وجود البعث بالنسبة إلى المقدّمات، بل الموجود بعث واحد متعلّق بالفعل المطلوب حتّى في صورة جعل المقدّمة في قالب الطلب أيضاً، لما عرفت من أنّ البعث نحو المقدّمة بما هي مقدّمة عين البعث نحو ذيها بالنظر الدقيق[1].

وذلك لما قرّرناه من شهادة الوجدان على وجود الإرادة التشريعيّة إذا التفت المولى إلى مقدّمات مطلوبة وعدم كونه بلا تفاوت بالنسبة إلى الإتيان وعدمه.

وقوله: «لو سئل المولى بعدما أمر» إلخ، لا يفيد؛ لأنّه إن أراد به أنّ الآمر نفى الأمر النفسيّ بالمقدّمات فهو كذلك ولايدّعيه أحد، وإن أراد به أنّه نفى الأمر الغيريّ فهو أوّل الكلام، وليس ذلك ببديهيّ. هذا هو الذي صرّح بوجوده الشيخ ومن تبعه بالوجدان، فكيف يستدلّ بأمر يكون مورداً للإنكار، وهكذا لامجال للاستشهاد

(١) نهاية الأُصول: ١/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

بقوله: «أنّه لو التزم المولى بأن يعطيء الخ، فإنّه تابع لما التزمه، فإنّه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسيّ فليس عليه إلّا الدينار، وأمّا إذا التزم بامتثال الأمر ولو كان غيريّاً فعليه ألف دينار، فالاستحقاق تابع لمقام الإثبات ولا ارتباط له بمقام ثبوت الأمر، وعدم استحقاق الزائد تبعاً لعدم التزامه إلّا بإتيان الواجب النفسيّ لايكون شاهداً على عدم تعلّق الأمر الغيريّ الشرعيّ بالمقدّمات، كما لايخفى.

نعم، يرد على الاستدلال المذكور ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ من أنّ الضرورة قاضية بعدم إرادة البعث نحو المقدّمات لعدم تحقّق البعث في غالب الموارد، فيلزم تفكيك الإرادة عن معلولها، فإرادة البعث غير حاصلة[1]، إذ عدم تحقّق البعث المتعدّد بتعداد المقدّمات ولو مع الالتفات إلى مقدّميّتها يكفي في عدم وجود إرادة البعث نحو المقدّمات وإلّا لزم التفكيك بين إرادة البعث ومعلولها وهو البعث وهو مستحيل، ووجود البعث عند التأخير في الإتيان بالمقدّمات لايستلزم وجوده في سائر الموارد. هل ترى من امر بطبخ الغذاء للعشاء أمر بعده على مقدّماته العديدة من اشتراء اللّحم والبقولات وغيره من المقدّمات العديدة؟! فدعوى الملازمة بين البعث إلى ذي المقدّمة والبعث إلى مقدّماته ممنوعة، كما أنّ دعوى الملازمة بين إرادة البعث إلى ذي المقدّمة وإرادة البعث إلى مقدّماته كذلك، لما عرفت من أنّ وجود إرادة البعث إلى المقدّمات تشريعاً مع عدم الأمر المولويّ اليها في جميع الموارد حتّى مع الالتفات يستلزم التفكيك بين الإرادة ومعلولها، وهو مستحيل.

وأمّا إرادة نفس عمل الغير؛ ففي مناهج الوصول أنّها غير معقولة، لأنّ عمل كلّ أحد متعلّق إرادة نفسه لا غيره؛ نعم، يمكن اشتياق صدور عمل من الغير، لكن قد عرفت مراراً أنّ الاشتياق غير الإرادة التي هي تصميم العزم على الإيجاد، وهذا محالاً يتصوّر

(١) مناهج الوصول: ١/٤١٣.

تعلّقه بفعل الغير[1].

وممّا ذُكر يظهر أنّ قياس الإرادة التشريعيّة بالإرادة التكوينيّة والقول بأنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للتكوينيّة إمكاناً وامتناعاً ووجوداً وعدماً فكلّ ما يكون مورداً للإرادة التكوينيّة عند تحقّقها من نفس المريد يكون مورداً للتشريعيّة عند صدورها من غير المريد في غير محلّه، فإنّ تعلّق الإرادة التكوينيّة بالمقدّمات تبعاً للإرادة إلى ذيها ممكن، بخلاف تعلّق الإرادة بالمقدّمات من الغير. فإنّ تعلّق الإرادة بعمل الغير غير معقولة، والمعقول هو إرادة البعث إلى الشيء، وقد عرفت أنّ عدم البعث في غالب الموارد شاهد عدم وجودها وإلّا لزم التخلّف بين العلّة والمعلول.

هذا مضافاً إلى أنّ تعلّق إرادة البعث بالمقدّمات مع صحّة انبعاث العبد بالبعث إلى ذيها لنحو لا يتحقّق من الحكيم، إذ لا غاية لها ولا فائدة، اللّهمّ إلّا أن يكتفى في الفائدة بإمكان التقرّب بامتثال الأمر المولويّ الشرعيّ التبعيّ كما مرّ تقريبه سابقاً، فتأمّل.

وعليه، فما ورد في الشرع من الأوامر الغيريّة يحمل على أحد الأمور من الإرشاد إلى الشرطيّة لمن جهل بها كقوله تعالى: ﴿وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾ الآية أو الإرشاد إلى ما حكم العقل كالأمر بإطاعة الله أو لتأكيد ذي المقدّمة كناية. إذ ليس المراد منها الأوامر المولويّة لما عرفت، ولذلك قال سيّدنا المحقّق الداماد ﷺ: يحتمل أن يكون إرادة المقدّمات من باب أنّ المولى أحد من العقلاء لا من باب المولويّة، فمجرّد تعلّق الإرادة نحو المقدّمات لا يدلّ على أنّ الإرادة كانت مولويّة، وأيضاً قال سيّدنا الفقيه الكلبايكاني ﷺ: إنّ المولى بعدما يرى أنّ تشريع الحكم نحو مطلوبه كافٍ في محرّكيّة العبد وكافٍ في إحداث خوف المخالفة في نفسه، بحيث تحرّكه تلك الإرادة النفسيّة إلى مطلوبه مع ما يتوقّف عليه

---

(١) مناهج الوصول: ٤١٢/١.

من المقدّمات، فما الملزم، بل وما الباعث له في تشريع الحكم نحو المقدّمات أو انقداح الإرادة نحوها. وقال شيخنا الأُستاذ الأراكيّ ﷺ مضافاً إلى ما مرّ أنّ القول بوجوب المقدّمة يستلزم اجتماع الأمرين في المقدّمة الداخليّة لكونها نفس المركّب فيتعلّق بها الأمر النفسيّ المتعلّق بالمركّب والأمر الغيريّ.

ولكن لقائل أن يقول: إنّا لانسلّم عدم معقوليّة تعلّق الإرادة بنفس عمل الغير، فإنّ المقدور بالواسطة مقدور، فعمل الغير وإن لم يكن بنفسه مقدوراً، ولكن إرادته بواسطة مقدوريّة مبادئه معقول وهو إيجاد الداعي نحو إتيانه بالبعث إليه، والمفروض أنّ البعث إليه كالبعث إلى ذي المقدّمة معقول في نفسه وإن لم يكن حاجة إليه بعد بعثه إلى ذي المقدّمة.

فكما أنّ المسبّبات التوليديّة مقدورة بمقدوريّة أسبابها، كمقدوريّة الإحراق بمقدوريّة الإلقاء في النار، كذلك يكون عمل الغير سواء كان من المقدّمات أو ذيها مقدوراً ويصحّ إرادته بإمكان مباديها والقدرة عليها. فإذا عرفت معقوليّة تعلّق الإرادة بعمل الغير فالإرادة التشريعيّة تابعة للإرادة التكوينيّة؛ فإذا أراد المولى من عبده الإتيان بشيءٍ كان ذلك ملازماً لإرادته لمقدّماته، كما إذا كان نفسه مريداً لذلك الشيء، فيصحّ القول بأنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للتكوينيّة إمكاناً وامتناعاً ووجوداً وعدماً. فكلّ ما يكون مورداً للإرادة التكوينيّة عند تحقّقها من نفس المريد يكون مورداً للتشريعيّة عند صدورها من غير المريد. لايقال: إنّ الإرادة من دون البعث لاتوجب لزوم الإتيان لزوماً تشريعيّاً، والمفروض في المقام عدم تحقّق البعث في غالب الموارد.

لأنّا نقول: أنّ الإرادة الحتميّة ولو كانت تقديريّة كفت في لزوم الإتيان، ألا ترى أنّ إرادة الإنقاذ ولو لم يبعث إليه لعدم التمكّن منه كافية في وجوب الإنقاذ على العبد، بل لو لم يلتفت المولى إلى أنّ ابنه غرق كانت الإرادة التقديريّة موجبة لوجوب العمل عليه. وعليه، فإيجاب العمل لايتوقّف على البعث الخارجيّ. وفي المقام بعد وجود

الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة مولويّاً كفى ذلك في لزوم الإتيان بها مولويّاً، فلايضرّ عدم تحقّق البعث الخارجي في غالب الموارد لعدم الحاجة إليه بعد البعث إلى ذيها.

فتحصّل أنّ الملازمة محقّقة بين الإرادة المولويّة الشرعيّة لذي المقدّمة والإرادة المولويّة الشرعيّة للمقدّمات، كما يكون كذلك بالنسبة إلى الإرادة التكوينيّة؛ والحاكم بوجودها هو الوجدان. وعدم تحقّق البعث إلى المقدّمات لايكشف عن عدم وجود الإرادة المولويّة بالنسبة إلى المقدّمات للاكتفاء فيه بالبعث إلى ذي المقدّمات. وعليه، فإرادة المقدّمات مولويّاً تكفي في لزوم الإتيان بها شرعاً، كما يكون كذلك في سائر الموارد التي تحقّقت الإرادة المولويّة من دون بعث في الخارج، واحتمال أن يكون إرادة المقدّمة من باب كون المولى أحداً من العقلاء. واللابدّيّة العقليّة مندفع بأنّ اللابدّيّة العقليّة هي درك الضرورة لا الإرادة، والمفروض في المقام هو وجدان إرادة المقدّمات بتبع إرادة ذيها، ولذا يرغب ويحرّك نحوها فيما إذا رأى أنّ المخاطب لم يأتِ بها، وأيضاً عدم الداعي إلى البعث نحوها لاينافي انقداح الإرادة نحوها بعد ملاحظة توقّف ذيها عليها كالإرادات التكوينيّة.

وأمّا لزوم اجتماع الأمرين في المقدّمات الداخليّة ففيه منع بعد تعدّد الحيثيّات في الأجزاء، إذ البعث عقليّ والحيثيّات التعليليّة ترجع إلى الحيثيّات التقييديّة فيتعدّد الموضوع باعتبارها، فلايجتمع الأمران في شيءٍ واحد، كما لايخفى.

وممّا ذكر يظهر ما في المحاضرات من أنّ الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد ليست من مقولة الحكم في شيء ضرورة أنّ الحكم فعل اختياريّ للشارع وصادر منه باختياره وإرادته. وإن أُريد منها الاختيار وإعمال القدرة نحو الفعل فهي بهذا المعنى وإن كانت من مقولة الإفعال إلّا أنّ الإرادة التشريعيّة بهذا المعنى باطلة، وذلك لما تقدّم من استحالة تعلّق الإرادة بهذا المعنى، أي إعمال القدرة بفعل الغير. وإن أُريد منها الملازمة

بين اعتبار شيء على ذمّة المكلّف وبين اعتبار مقدّماته على ذمّته فالوجدان أصدق شاهد على عدمها، بداهة أنّ المولى قد لايكون ملتفتاً إلى توقّفه على مقدّماته كي يعتبرها على ذمّته، على أنّه لامقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلابدّيّة الإتيان بها حيث إنّه مع هذا لغو صرف[1].

وذلك لما عرفت من أنّ الإرادة المولويّة وإن لم تكن من مقولة الحكم في شيء كافية في وجوب العمل ولو لم يأمر لعدم التمكّن منه، بل الإرادة التقديريّة للمولى أيضاً كذلك فضلاً عن الإرادة الفعليّة، فوجوب العمل من مقتضيات إرادة المولى. هذا مضافاً إلى إمكان منع الاستحالة في تعلّق الإرادة بمعنى إعمال القدرة بفعل الغير، لأنّ المقدوز بالواسطة مقدور، فعمل الغير مع صدوره عن اختياره مقدور بواسطة مقدوريّة البعث وجعل الداعي إليه. لايقال: إنّ البعث إلى المقدّمات مع البعث إلى ذيها غير لازم فكيف يؤثّر في مقدوريّة عمل الغير. لأنّا نقول: يكفي في مقدوريّة عمل الغير إمكان البعث إليه ولايتوقّف المقدوريّة على تحقّق البعث الخارجيّ. وعليه، فلايضرّ بالمقدوريّة عدم البعث الخارجيّ لعدم الحاجة إليه بعد البعث إلى ذي المقدّمة.

فالأقوى هو صحّة دعوى الملازمة الشرعيّة بين الإرادتين، كما يشهد له وجدان إرادة المقدّمات من الغير كمطالعة الدروس من الولد، فإنّها مقدّمة بالنسبة إلى مقاصد التحصيل؛ ومن المعلوم أنّ الإرادة غير الإرشاد أو غير تأكيد إرادة ذي المقدّمات. ولعلّ مراد الشيخ ﷺ من دعوى الملازمة بين الطلبين أيضاً هو ذلك، إذ يستعمل الطلب بمعنى الإرادة أحياناً، فتدبّر جيّداً.

ثمّ لايخفى عليك أنّ ثبوت الملازمة الشرعيّة لايستلزم أن يكون للمقدّمات ثواب وعقاب وإطاعة وعصيان على حدّة، لأنّ الأوامر الغيريّة وإن كانت شرعيّة ولكنّها

---

(١) المحاضرات: ٤٣٨/٢.

تابعة في الأمور المذكورة للأوامر الأصليّة كما عرفت سابقاً، فلاتغفل.

وربّما يبرهن على وجود الملازمة بأنّ المقدّمة واجبة، إذ لو لم تكن واجبة لم يمنع من تركها، فإذا لم يكن الترك ممنوعاً وتركه فإن بقي ذو المقدّمة على وجوبه يلزم التكليف بما لايُطاق، وإلّا انقلب الواجب المطلق عن وجوبه.

وفيه أنّ عدم المنع الشرعيّ من ترك المقدّمة لايوجب جواز تركه بعد حكم العقل بلابدّيّة الإتيان بالمقدّمة لامتثال الأمر بذيها، فحينئذٍ إذا ترك المقدّمة بسوء الاختيار لايوجب ذلك أحد المحذورين، فإنّه كما أفاد في الكفاية وإن لم يبقَ له وجوب مع ترك المقدّمة إلّا أنّه كان ذلك بالعصيان لكونه متمكّناً من الإطاعة والإتيان، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء الاختيار مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب[1].

فلامحذور في اختلاف حكم المقدّمة مع ذيها، كما ربّما يختلف حكم المتلازمين لأنّ تعلّق الحكم بأحد المتلازمين لوجود المصلحة فيه لايسرى إلى الآخر لخلوّه عن المصلحة، وإلّا لزم تعلّقه به بلا ملاك، وهو ممتنع، نعم، يلزم أن لايكون حكم الآخر مضادّاً له، فلاتغفل.

فدعوى الملازمة بين إرادة المقدّمة وإرادة ذيها لا برهان لها، وإنّما يشهد لها الوجدان بما عرفت من التقريب، ولذلك كان الأولى أن يقال إنّ الملازمة وجدانيّة لاعقليّة، فما اشتهر من أنّ الملازمة عقليّة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة أو بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة منظور فيه لعدم قيام برهان عقليّ على ذلك، وإنّما الدليل عليه هو الوجدان، فلاتغفل.

ثمّ لايخفى عليك أنّ التفصيل بين المقدّمات من جهة السبب وغيره والقول بوجوب

---

(١) الكفاية: ٢٠٢/١.

الأوّل دون الثاني، من جهة أنّ التكليف لايتعلّق إلّا بالمقدور والمقدور فيما إذا كانت المقدّمة سبباً هو السبب لا المسبّب ليس تفصيلاً في الواجب الغيريّ، بل هو تحديد لمتعلّق الواجب النفسيّ، ويرجع إلى أنّ الأمر النفسيّ فيما إذا كانت المقدّمات من الأسباب متعلّق بنفس الأسباب دون المسبّبات لعدم القدرة عليها.

هذا مضافاً إلى ما فيه من كفاية القدرة مع الواسطة في صحّة التكليف، والمفروض أنّ المسبّبات مقدورة بواسطة أسبابها.

والقول بلزوم كون المسبّبات من أفعال المكلّف في صحّة التكليف فلا يصحّ التكليف بما يكون صادراً من السبب ولو بالطبع كالإحراق المسبّب من النار، كما ذهب إليه أُستاذنا المحقّق الداماد ﷺ غير سديد لما في بدائع الأفكار من أنّ المسبّب من أفعال المكلّف بنظر العرف.

هذا مضافاً إلى أنّه يكفي في متعلّق التكليف مجرّد الاستناد إلى المكلّف وإن لم يكن فعلاً له، والمفروض أنّ المسبّب مستند إلى المكلّف بالنظر الدقيّ(١).

وربّما يخصّص الوجوب الشرعيّ في المقدّمات بالشرعيّ منها واستدلّ عليه بأنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلاً أو عادة.

أورد عليه بأنّ توقّف المقدّميّة على الوجوب الغيريّ إن كان في مقام الثبوت يلزم الدور، فإنّ الوجوب الغيريّ متوقّف على المقدّميّة، فإن كانت المقدّميّة متوقّفة على الوجوب الغيري لدار، وهو محال وإن كان التوقّف في مقام الإثبات بمعنى أنّ العلم بالشرطيّة يتوقّف على الوجوب الغيريّ فلايلزم الدور، ولكن يرد عليه منع التوقّف المذكور، وذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ أنّ الوجوب الغيريّ التبعيّ لايمكن أن يكون كاشفاً عن الشرطيّة لأنّ الملازمة الواقعيّة بين الإرادتين بنحو الكبرى الكلّيّة

---

(١) بدائع الأفكار: ٤٠١/١.

لايمكن أن تكون كاشفة عن الصغرى، وكذا الملازمة بين البعث إلى ذي المقدّمة والبعث التبعيّ إلى مقدّمته[١]، بل العلم بالمقدّميّة أو الشرطيّة يحصل بأحد الأنحاء، منها الإخبار بذلك ـ أعني المقدّميّة ـ ومنها النهي الإرشاديّ عن استعماله في الفعل المركّب، كقوله ﷺ: «لاتصلّ في أجزاء ما لايؤكل لحمه» فإنّه يفيد مانعيّة أجزاء ما لايؤكل لحمه، ومنها الإنشاء ـ أعني التكليف إلى ذي المقدّمة متقيّداً بالشرط ـ كقوله: «صلّ متطهّراً»، ومنها الأمر الإرشاديّ إلى المقدّمة كقوله تعالى: ﴿وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية. وغير ذلك من الأنحاء.

فإذا ثبت مقدّميّة شيء أو شرطيّته شرعاً فهي كالمقدّمات العقليّة والعاديّة في صدق معنى الشرط عليه من أنّه ما ينتفي بانتفائه المشروط، وبعد ذلك فالمقدّمة الشرعية كالمقدّمات العقليّة، كما لايخفى.

وكيف كان، فلا وجه للتفصيلات المذكورة في الملازمتيين وجوب المقدّمة وذيها، وقد عرفت أنّ الوجدان يشهد بوجود الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وذيها شرعاً، من دون فرق بين كون المقدّمة سبباً وعدمه، وبين كون المقدّمة شرعيّاً وعدمه، فلاتغفل.

مقدّمة المستحبّ

ولايغب عنك أنّه لافرق بين الوجوب والاستحباب فيما عرفت من وجدان الملازمة لوجود ملاك الملازمة فيهما وهو التوقّف والمقدّميّة في كلٍّ من مقدّمتي الواجب والمستحبّ، فإذا أردنا شيئاً مع العلم بأنّه لايتحقّق إلّا بمقدّمات أردنا مقدّماته سواء كانت إرادتنا لذيها إرادة وجوبيّة أو ندبيّة، فكما أنّ الأمر كذلك في الإرادة الفاعليّة فالأمر كذلك في الإرادة التشريعيّة لما عرفت من تطابق الإرادة التشريعيّة والإرادة التكوينيّة.

(١) مناهج الوصول: ١/٤١٥.

لا يقال: إنّ الإرادة لا تتعلّق بالشيء في المستحبّات على كلّ تقدير لجواز عدم إرادتها، ومعه كيف تلازم الإرادة لذي المقدّمة لإرادة مقدّماته.

لأنّا نقول: الملازمة حاصلة بالوجدان بينما إرادة الشيء وإرادة مقدّماته، فإذا لم يرد المستحبّ فلا إرادة حينئذٍ لمقدّماته، كما لا يخفى.

مقدّمة الحرام والمكروه

ولا يخفى عليك أنّ المقدّمة إن كانت من المقدّمات التوليديّة سواء كانت أمراً بسيطاً أو مركّباً من أجزاء متلازمة في الوجود أو جزءاً أخيراً من العلّة المركّبة من أجزاء غير متلازمة في الوجود فلاإشكال في كونها محكومة بحكم ذيها بناءً على الملازمة؛ فإن كان ذوها محرّماً فهي حرام شرعاً، وإن كان مكروهاً فهي مكروهة شرعاً.

بل في غير التوليديّات أيضاً ينتهي الأمر إلى التوليديّ ويكون محكوما بحكم ذي المقدّمة، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال: إنّ النفس لمّا كانت فاعلة بالآلة في العالم الطبيعيّ لا يمكن أن تكون إرادتها بالنسبة إلى الأفعال الخارجيّة المادّيّة جزءاً أخيراً للعلّة بحيث لا يتوسّط بينها وبين الفعل الخارجيّ شيء حتّى من آلاتها وتكون النفس خلاّقة بالإرادة، بل هي مؤثّرة في الآلات والعضلات بالقبض والبسط حتّى تحصل الحركات العضويّة وترتبط بواسطتها بالخارج وتتحقّق الأفعال الخارجيّة.

مثلاً إذا أمر المولى بشرب الماء، فالشرب عبارة عن بلع الماء وإدخاله في الباطن بتوسّط الحلقوم، ولم يحصل هذا العنوان بمجرّد الإرادة، بل تتوسّط بينه وبينها حركات العضلات المربوطة بهذا العمل، وهي أمور اختياريّة للنفس وتوليديّة للشرب.

فالمتوسّط بينها وبين الشرب والضرب والمشي والقيام وهكذا تحريكات اختياريّة وأفعال إراديّة قابلة لتعلّق التكليف بها.

فالمشي مثلاً لا يتحقّق بنفس الإرادة بحيث تكون هي مبدأً خلاّقاً له بلا توسّط الآلات

وحركاتها وتحريك النفس إيّاها بتوسّط القوى المنبثّة التي تحت اختيارها.

نعم، لا يتوسّط بين الإرادة والمظاهر الأوّليّة للنفس في عالم الطبيعة متوسّط. انتهى موضع الحاجة(١).

فإذا انتهى الأمر في الاختياريّات إلى التوليديّ فالجزء الأخير من المقدّمات محكوم بحكم ذيها أيضاً؛ مثلاً أنّ الجزء الأخير لتحقّق موضوع الشرب هو تحريك عضلات الحلقوم وقبضها حتّى يتحقّق البلع والازدراد، وهو فعل اختياريّ للنفس، ولكنّه توليديّ بالنسبة إلى الشرب ومحكوم بحكم الموضوع أيضاً. فلا فرق في التوليديّات وغيرها في محكوميّة المقدّمة بحكم ذيها، وممّا ذكر يظهر ما في الكفاية من التفصيل بين التوليديّات وغيرها في محكوميّة المقدّمات بحكم ذيها في الأُولى دون الثاني.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ بناءً على الملازمة بين حكم المقدّمة وذيها؛ هل يحرم جميع المقدّمات كما تجب جميع مقدّمات الواجب الموصلة، أو يحرم الجزء الأخير إذا كانت أجزاء العلّة مترتّبة، أو أحد الأجزاء إذا كانت متلازمة في الوجود وعرضية؟

ذهب المحقّق العراقي ﴿﴾ إلى حرمة الجميع قائلاً بأنّ المبغوضيّة كالمحبوبيّة قائمة بوجود الفعل أوّلاً، وبالذات. واتّصاف ترك المبغوض بالمحبوبيّة كاتّصاف ترك المحبوب بالمغبوضيّة يكون ثانياً وبالعرض؛ ولذا لم يكن ترك الواجب حراماً نفسيّاً.

فمقوّم الحرمة هو مبغوضيّة الوجود كما أنّ مقوّم الوجوب محبوبيّته، ومقتضى ذلك سراية البغض إلى علّة الفعل المبغوض، فيكون كلّ جزء من أجزاء العلّة التوأم مع وجود سائر أجزائها بنحو القضيّة الحينيّة مبغوضاً بالبغض التبعيّ وحراماً بالحرمة الغيريّة، كما كان الأمر في مقدّمة الواجب من دون فرق بينهما أصلاً(٢).

أُورد عليه في مناهج الوصول بأنّ مبغوضيّة الفعل لا يمكن أن تكون منشأً لمبغوضيّة

(١) مناهج الوصول: ٤١٥/١.

(٢) بدائع الافكار: ٤٠٣/١.

جميع المقدّمات لعدم المناط فيها على نحو العامّ الاستغراقيّ، لأنّ البغض لشيءٍ يسري إلى ما هو محقّق وجوده وناقض عدمه وغير الجزء الأخير من العلّة أو مجموع الأجزاء في المركّب غير المترتّب لاينقض العدم.

وقوله إنّ الجزء التوأم مع سائر الأجزاء مبغوض من قبيل ضمّ ما ليس بالدخيل إلى ما هو الدخيل فإنّ المجموع بما هو مجموع وإن كان مبغوضاً لأنّه العلّة التامّة لتحقّق الحرام، لكن كلّ واحد ليس كذلك بنحو القضيّة الحينيّة لعدم الملاك فيه(١).

يمكن أن يقال: إنّ مقتضى كون النهي هو الزجر عن الفعل هو تعلّق الزجر عن علّة الفعل وهي مقدّماته الموصلة بناءً على الملازمة الشرعيّة، إذ ليس ملاك المبغوضيّة والزجر موجوداً في كلّ واحد من الأجزاء مع قطع النظر عن سائر الأجزاء ولو كان الجزء هو الجزء الأخير وعليه، فلاوجه لتخصيص الزجر والمبغوضيّة بالجزء الأخير لأنّه أيضاً أحد الأجزاء وليس فيه ـ مع قطع النظر عن سائر الأجزاء ـ ملاك للمبغوضيّة.

وعليه، فتخصيص الزجر بالجزء الأخير مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء كما ترى، إذ كلّ جزء من دون سائر الأجزاء ليس مخرجاً للفعل من العدم إلى الوجود، بل المخرج هو العلّة التامّة وهي ليست الجزء الأخير من دون سائر الأجزاء. وعليه، فالناهي يبغض المقدّمات الموصلة المخرجة للفعل من العدم إلى الوجود وهي العلّة التامّة المركّبة من المقدّمات لا كلّ واحد بحيث كان مبغوضاً ولو في حال انفكاكه عن بقية الأجزاء، ولذلك قلنا في محلّه بأنّ حرمة تصوير ذوات الأرواح تقتضي حرمة تصوير جميع أجزاء الصورة الموصلة المنتهية إلى الصورة الكاملة، لا خصوص الجزء الأخير منها، ولا بعض الأجزاء منفكّاً عن سائر الأجزاء.

---

(١) مناهج الوصول: ٤١٩/١.

وهذا هو مراد المحقّق العراقيّ من مبغوضيّة كلّ جزء من أجزاء العلّة التوأم مع وجود سائر الأجزاء مبغوضاً بالبغض التبعيّ، لا كلّ جزء من دون سائر الأجزاء. ولا إشكال فيه إلّا ما أشرنا إليه واخترناه سابقاً من أنّ الإيصال قيد للمقدّمات لاحالها، فإنّ الحيثيّات التعليليّة ترجع إلى الحيثيّات التقيّديّة في الأحكام العقليّة. فالقضيّة الحينيّة لامورد لها.

فما ذهب إليه في المناهج يناسب القول بأنّ النهي هو طلب الترك دون الزجر عن الفعل، فإنّ من أراد ترك شيء لاتتعلّق إرادته بترك كلّ واحد من مقدّماته، بل تتعلّق بترك ما هو مخرج مبغوضه إلى الوجود. وقد عرفت أنّ الحرمة ليست بمعنى المحبّة للترك وطلبه، بل هي الزجر عن الفعل؛ كما أنّ الأمر هو البعث نحو الفعل والتعبير عن الحرام بأنّ تركه واجب، وعن الواجب بأنّ تركه حرام أمر انتزاعيّ ولايكون من مداليل الأمر والنهي. كما أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد ﷺ، فتأمّل.

وكيف كان، فمقدّمة الحرام محرّمة فيما إذا كانت موصلة.

إلى هنا تمّ بحث مقدّمة الواجب والحرام ولله الحمد.

الخلاصة:

المقام العاشر: في ما هو الواجب في باب المقدّمة

والمشهور ذهبوا إلى أنّ الواجب هو ذات المقدّمة من دون اعتبار أي قيد فيه وفي قباله اعتبار خصوص ما قصد به التوصّل إلى ذي المقدّمة أو خصوص ما يكون موصلاً أو خصوص ما قصد به التوصّل ويكون موصلاً إلى ذي المقدّمة.

دليل المشهور

يدلّ على ما ذهب إليه المشهور تعريف المقدّمة الواجبة بأنّه هي ما لولاها لما أمكن حصول ذي المقدّمة إذ ذات المقدّمة ممّا لايتمكّن من ذي المقدّمة بدونها فالواجب هو ذات المقدّمة لتوقّف ذيها عليها.

أُورد عليه بأنّ هذا التعريف يصدق على أحد المتلازمين أيضاً إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلاّ بوجود الآخر مع أنّه ليس بمقدّمة واجبة.

هذا مضافاً إلى شهادة الوجدان على عدم مطلوبيّة المقدّمة إذا كانت منفكّة عن ذيها ولذا نرى العقلاء يحكمون من دخل في دار الغير عند غرق مؤمن فيها لداعي التنزّه مع أنّه ممّا يتوقّف عليه الإنقاذ ويجوز أن يصرّح الآمر الحكيم بأنّي لا أُريد ما لايتوصّل إلى الواجب.

فيعلم من ذلك أنّ ملاك مطلوبيّة المقدّمة ليس مجرّد التوقّف فدعوى أنّ الواجب هو ذات المقدّمة لادليل له وإن ذهب المشهور إليه فلاتغفل.

دليل اعتبار القصد

واستدلّ لدخالة قصد التوصّل في مصداقيّة المقدّمة للواجب بأمر.

أحدهما: رجوع الحيثيّات التعليليّة إلى الحيثيّات التقييديّة في الأحكام العقليّة

ومقتضى ذلك أنّ الواجب بحكم العقل هو المتوصّل لا ذات الشيء لغاية التوصّل.

أورد عليه بأنّ الأحكام العقليّة على قسمين:

أحدهما: العمليّة ومباديها هو بناء العقلاء على الحسن والقبح ومدح فاعل بعض الأفعال وذمّ فاعل بعضها الآخر وموضوع الحسن مثلاً التأديب لا الضرب لغاية التأديب إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغاية بل مجرّد بنائهم على المدح والممدوح هو التأديب لا الفعل بغاية التأديب.

وثانيهما: النظرية ولا تتكفّل فيه إلاّ الإذعان بالواقع والمقام من قبيل الثاني إذ من الواضح أنّ العقل لايتكفّل فيه إلاّ الإذعان بالواقع وليس حكم العقل إلاّ الإذعان بالملازمة بين الإرادتين لا أنّه حكم ابتدائيّ بوجوب الفعل عقلاً حتّى لايكون له معنى إلاّ الإذعان بحسنه حيث لابعث ولازجر من العاقلة ينتج أنّ الحسن في نظر العقل هو المتوصّل لا الفعل لغاية التوصّل.

يمكن أن يقال: إنّ الإدراكات العقليّة يعبّر عنها بالأحكام العقليّة وهذه الأحكام إذا كانت معلّلة بحيثيّات ترجع تلك الحيثيّات التعليليّة إلى الحيثيّات التقييديّة سواء كانت عمليّة أو نظريّة وحكم العقل العمليّ بحسن الفعل للتأديب متصوّر كحكمه بحسن التأديب ولافرق بينهما إلاّ في أنّ الأوّل ينتهي إلى الثاني دون الثاني فإنّه لاينتهي إلى الأوّل ومع تصوّر الحكم بحسن الفعل للتأديب يشمله ما ذكر من أنّ أحكام التعليليّة العقليّة ترجع إلى التقييديّة.

وهكذا يكون حكمه بتلازم إرادة ذي المقدّمة لإرادة المقدّمات من جهة التوصّل بها إليها ينتهي إلى الحكم بتلازم إرادة ذي المقدّمة مع إرادة المقدّمة المتقيّدة بالتوصّل بها إليها ولافرق في ذلك بين أن يعبّر عن الحكم المذكور بالإذعان أولا يعبّر لأنّ الإذعان أيضاً حكم من الأحكام ولو سلم أنّه ليس بحكم فنفس الإذعان والإدراك أيضاً يكون كالحكم في رجوع الحيثيّات التعليليّة إلى الحيثيّات التقييديّة ولاخصوصيّة

للحكم بمعناه الاصطلاحيّ.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ علّة الحكم أو جهة الإدراك ليس عنوان قصد التوصّل بل هي كما سيأتي نفس التوصّل والإيصال فلاتغفل.

وأمّا ما يقال من أنّ الجهات التعليليّة في الأحكام العقليّة وإن ترجع إلى الجهات التقييديّة إلاّ أنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام في المقام لأنّ وجوب المقدّمة عقلاً بمعنى اللابدّيّة خارج عن مورد النزاع وغير قابل للإنكار وإنّما النزاع في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل وكم فرق بين الحكم الشرعيّ الذي كشف عنه العقل والحكم العقليّ والجهات التعليليّة في الأحكام الشرعيّة لاترجع إلى الجهات التقييديّة.

ففيه أنّ العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقليّ لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملاكه ولا موضوع آخر غير حيثيّة الملاك.

وثانيهما: إنّ التوصّل إذا كان بعنوانه واجباً فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد واختيار لايقع مصداقاً للواجب وإن حصل منه الغرض مع عدم القصد والعمد إليه.

أورد عليه بأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشايع كما أنّ الواجب هنا هو التوصّل بالحمل الشايع إلاّ أنّ التأديب بالحمل الشايع اختياريّة بقصد عنوان التأديب لا باختياريّة الضرب فإنّه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختياريّ بخلاف التوصّل بالحمل الشايع فإنّ عنوانه لاينفكّ عن المشي إلى السوق فإذا صدر المشي بالاختيار كان توصّلا أختياريّا من دون لزوم قصد عنوان التوصّل.

ووجّه بعض الأعلام اعتبار قصد التوصّل من بعض الفحول بأنّ مراده فيما إذا وقعت المزاحمة بين الوجوب الغيريّ والحرمة النفسيّة كما إذا توقّف واجب نفسيّ كإنقاذ الغريق مثلاً على مقدّمة محرّمة بنفسها كالتصرّف في مال الغير فبطبيعة الحال تقع المزاحمة بين الوجوب الغيريّ والحرمة النفسيّة وعليه فإن جاء المكلّف بالمقدّمة قاصداً بها التوصّل إلى الواجب النفسيّ ارتفعت الحرمة عنها لأهميّة الإنقاذ من

التصرّف في مال الغير فلا محالة يوجب سقوط الحرمة عنه وأمّا إن جاء بها لا بقصد التوصّل بل بقصد التنزّه فلاموجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

ويمكن أن يقال: إنّ مناط مطلوبيّة المقدّمة هو وقوعها في طريق الإنقاذ ولو لم يكن مع قصد التوصّل وعليه ففي صورة المزاحمة لا دخل لقصد التوصّل وإنّما المدخليّة لنفس التوصّل فالسلوك في الأرض المغصوبة إذا وقع في طريق الإنقاذ لايكون محرّماً بداهة أنّه لايعقل بقاؤه على حرمته مع توقّف الواجب الأهمّ عليه ولافرق في ارتفاع الحرمة عنه عن خصوص هذه المقدّمة بين أن يكون الآتي بها قاصداً للتوصّل بها إلى الواجب المذكور أم لا غاية الأمر أنّه إذا لم يكن قاصداً بها التوصّل كان متجرّياً.

وأمّا إذا لم يقع السلوك في طريق الإنقاذ فبقي حرمته على حالها ضرورة أنّه لاموجب ولامقتضى لارتفاع الحرمة أصلاً فإنّ المقتضي لذلك وقوع المقدّمة في طريق الوصول إلى الواجب الأهمّ والمفروض هو عدمه فمع عدم وجوبها لاتقع المزاحمة مع حرمتها في نفسها كما لايخفى فتحصّل أنّه لادليل على اعتبار قصد التوصّل.

دليل اعتبار الإيصال

ذهب صاحب الفصول ﷺ إلى أنّ مقدّمة الواجب لاتتّصف بالوجوب والمطلوبيّة من حيث كونها مقدّمة إلاّ إذا ترتّب عليها وجود الواجب بحيث إذا وقعت المقدّمة مجرّدة عن وجود الواجب تجرّدت عن وصف الوجوب والمطلوبيّة لعدم وجودها على الوجه المعتبر فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندي هو التحقيق الذي لامزيد عليه وإن لم أقف على من يتفطّن له.

واستدلّ له بوجوه منها: إنّ العقل لايدلّ على أزيد من ذلك وهو ظاهر لأنّ مناط المطلوبيّة الغيريّة منحصر في المقدّمات الموصلة لاغيرها والعقل لايحكم بالوجوب بدون المناط وعليه فلايدلّ على أزيد من ذلك وبعبارة أخرى إنّ الغايات في الأحكام

العقليّة تكون عناوين موضوعاتها.

فالتوصّل غاية حكم العقل بوجوب المقدّمة ومرجعه إلى أنّ موضوع حكم العقل بوجوب المقدّمة هو المقدّمة الموصلة لا ذات المقدّمة.

ومنها تجويز العقل أن يصرّح الآمر الحكيم بأنّي لا أُريد إلاّ الموصلة وهو شاهد على أنّ دائرة حكم العقل هي الموصلة وإلاّ فلا مجال لتجويز ذلك إذ لا تخصيص في الأحكام العقليّة.

ومنها: حكم العقلاء باستحقاق المذمّة فيمن دخل في الدار المغصوبة لغير الإنقاذ الواجب مع أنّ الدخول فيها من مقدّمات الإنقاذ وليس ذلك إلاّ لشرطيّة التوصّل في تحقّق المقدّمة الواجبة وإلاّ فلا مجال لاستحقاق المذمّة لأنّ الدخول في الدار المغصوبة يكون ممّا يتوقّف عليه الإنقاذ الواجب.

ومنها: الارتكاز والوجدان حيث كان مقتضاهما هو وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب في الخارج بداهة أنّ من أشتاق إلى شراء اللحم مثلاً فلا محالة يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع في سلسلة مبادئ وجوده لا مطلقاً ولذا لو فرض أنّ عبده صرف ماله في جهة أُخرى لا في طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعدّ ممتثلاً للأمر الغيريّ بل يعاقبه على ذلك.

واستشكل القوم عليه بوجوه:

أحدها: إنّ الغرض الداعي إلى وجوب المقدّمة ليس إلاّ حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلاّ ما يترتّب عليه من فائدته وأثره ولا يترتّب على المقدّمة إلاّ ذلك ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب وبين ما لا يترتّب عليه أصلاً.

أُجيب عنه بأنّ هذا المعنى السلبيّ التعليقيّ (أعني أنّ الغرض ليس إلاّ حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة) ليس أثر وجود المقدّمة ولا هو متعلّق الغرض كما أنّ

إمكان ذي المقدّمة ذاتاً وقوعياً وكذا التمكّن منه غير مترتب على وجود المقدّمة بل إمكانه مطلقاً والقدرة عليه يتّبع إمكان المقدّمة والقدرة عليها لا وجودها فذو المقدّمة لا يوجد بدونها لا أنّه لايمكن بدونها أو لايتمكّن منه بدونها.

فجعل التمكّن من ذي المقدّمة من آثار الإتيان بالمقدّمة كما ترى لوضوح أنّ التمكّن المذكور من آثار التمكّن من الإتيان بالمقدّمة لا من آثار الإتيان بالمقدّمة أو إيجابها فالغرض من الإيجاب هو الإيصال وإلاّ فنفس التمكّن من ذي المقدّمة حاصل قبل الإيجاب ولا حاجة إلى إيجاب المقدّمة أو إلى إتيانها.

ثانيها: نمنع جواز تصريح الآمر الحكيم بأنّي أُريد الحجّ وأُريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصّل به إليه لثبوت مناط الوجوب في مطلقها ودعوى أنّ الضرورة قاضية بجواز ذلك مجازفة.

أُجيب عنه بمنع ثبوت مناط الوجوب في غير صورة الإيصال ومع عدم وجود المناط ليست دعوى الضرورة قاضية بجواز التصريح المذكور مجازفة.

وثالثها: إنّ الإيصال ليس أثر مجموع المقدّمات فضلاً عن إحديها في غالب الواجبات إذ الواجب فعل اختياريّ يختار المكلّف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته وأُخرى عدم إتيانه وعليه فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته مع عدم ترتّبه على تمام المقدّمات فضلاً عن كلّ واحدة منها نعم إذا كان الواجب من الأفعال التسبّبيّة والتوليديّة كان مترتّباً على تمام مقدّماته لعدم تخلّف المعلول عن علّته.

وعليه فالقول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة في غالب الواجبات والالتزام بوجوب الإرادة في الباقي التزام بالتسلسل.

وأُجيب عنه بأنّ المراد من الإيصال أعمّ من الإيصال مع الواسطة فالقدم الأوّل بالنسبة إلى الحجّ قد يكون موصلاً ولو مع الوسائط إليه أي يتعقّبه الحجّ وقد لايكون

كذلك والواجب هو الأوّل.

وأمّا الإشكال بالإرادة ففيه أوّلاً: إنّ الإرادة قابلة لتعلّق الوجوب بها كما في الواجب التعبديّ.

وثانياً: إنّ الإشكال فيها مشترك الورود.

ورابعها: أنّه لو قلنا بعدم وقوع المقدّمة على المطلوبيّة الغيريّة عند عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها لزم أن يكون وجود الغاية من قيود المقدّمة ومقدّمة لوقوع المقدّمة على نحو يكون الملازمة معكوسة بين وجوب المقدّمة بذلك النحو ووجوب غايتها وهي ذو المقدّمة.

وأُجيب عنه بمنع لزوم كون وجود ذي المقدّمة من قيود المقدّمة ومقدّمة لوقوع المقدّمة لأنّ عنوان الإيصال مأخوذ في المقدّمات وليس لوجود ذيها دخل في ذلك إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدّمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذيها لا وجود ذي المقدّمة أو ترتّبه فلا تغفل.

خامسها: إنّ الإتيان بالمقدّمة بناءً على وجوب الموصلة لا يوجب سقوط الطلب منها إلاّ أن يترتّب الواجب عليها مع أنّ السقوط بالإتيان بالمقدّمة واضح فلابدّ أن يكون ذلك من جهة موافقة الأمر ومع الموافقة يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدّمة ولو لم توصل إلى ذيها.

وأُجيب عنه بأنّا نمنع سقوط الأمر بمجرّد الإتيان بالمقدّمة ولو لم توصل إلى ذيها بعد فرض تعلّقه بالمقيّد وهو المقدّمة الموصلة إذ لا يتحقّق المقدّمة الموصلة إلاّ بوجود قيده كما في المركّبات فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلاّ بإتيان تمام أجزاء المركّب.

اعتبار حال الإيصال

والظاهر من الدرر وبدائع الأفكار أنّهما ذهبا إلى اعتبار المقدّمة في ظرف الإيصال وحاله بنحو القضيّة الحينيّة فراراً من الإشكالات المتقدّمة بناءً على اعتبار

الإيصال بنفسه.

قال المحقّق اليزدي ﷺ إنّ الطلب متعلّق بالمقدّمات في لحاظ الإيصال لا مقيّداً به حتّى يلزم المحذورات السابقة والمراد أنّ الآمر بعد تصوّر المقدّمات بأجمعها يريدها بذواتها لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظة لاتنفكّ عن المطلوب الأصليّ ولو لاحظ مقدّمة منفكّة عمّا عداها لايريدها جزماً فإنّ ذاتها وإن كانت مورداً للإرادة لكنّ لما كانت المطلوبيّة في ظرف ملاحظة باقي المقدّمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق بحيث تسري الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقي المقدّمات وهذا هو الذي ذكرنا مساوق للوجدان ولايرد عليه ما أورد على القول باعتبار الإيصال قيداً وإن اتّحد معه في الأثر.

وفيه أنّه لاوجه لما ذهبا إليه بعدما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال وتقييد المقدّمات به لأنّ المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخّر في المتقدّم حتّى يلزم تجافي الموجود المتأخّر عن مرتبته بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدّمات إلى حيث لاينفكّ المترتّب المتأخّر عنها. ومن المعلوم أنّ المقدّمات البالغة إلى تلك الحيثيّة تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال ولا دخل لترتّب ذي المقدّمة عليها في ذلك وإن كان الترتّب المذكور ملازماً لبلوغ المقدّمات إلى تلك الحيثيّة.

وعليه فتقييد المقدّمات بالإيصال بالمعنى المذكور لا محذور فيه حتّى يحصل الاضطرار إلى العدول عنه.

هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار حال الإيصال أيضاً لايخلو عن المحذور لأنّ الحال من الحيثيّات وقد عرفت أنّ الحيثيّة التعليليّة في الأحكام العقليّة ترجع إلى الحيثيّة التقييديّة وعليه فليس الواجب هو مطلق المقدّمة بل هو المقدّمة المتحيّثة بالحال المذكور فعادت الإشكالات والمحاذير فتدبّر جيّداً.

الثمرة بين القولين

والأهمّ ممّا ذكروه من الثمرات هو جواز المقدّمة المحرّمة مطلقاً فيما إذا صارت مقدّمة للواجب الأهمّ بناءً على القول بوجوب مطلق المقدّمة سواء ترتّب عليها الواجب أو لم يترتّب وجوازها فيما إذا ترتّب عليها الواجب الأهمّ بناءً على تخصيص وجوب المقدّمة بالموصلة.

وهو واضح لأنّ حرمة المقدّمة ساقطة عن الفعليّة بمجرّد مقدّميتها للواجب الأهمّ بناءً على أنّ المقدّمة هو مطلقها سواء كانت موصلة أو غير موصلة فصارت المقدّمة بعد سقوط الحرمة جايزة بل واجبة بمقتضى الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة المطلقة.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدّمة الواجبة ليس مطلقاً بل هي الموصلة إذ عليه لاتسقط المقدّمة عن الحرمة الفعليّة إلّا إذا كانت موصلة.

وهذا الفرق يكفي في الثمرة بين القولين.

وربما يجعلون من الثمرات إمكان تصحيح العبارة إذا صارت ضدّاً للواجب الأهمّ بناءً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدّمة المطلقة واجبة بتقريب أن يقال: إنّه إذا كان ترك الصلاة في أوّل الوقت مقدّمة لواجب أهمّ كإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً وقلنا بوجوب مطلق المقدّمة فترك الصلاة واجب بناءً على أنّ ترك الضدّ من المقدّمة لا المقارنات ومقتضى كون الترك واجباً من دون قيد هو حرمة فعل الصلاة بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ ومن المعلوم أنّ هذا النهي يوجب الفساد بناءً على أنّ النهي الغيريّ كالنهي النفسيّ في الدلالة على الفساد عند عدم القول بالترتّب.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة فالصلاة في المثال المزبور لاتقع فاسدة فإنّ المقدّمة الواجبة بناءً على هذا القول هو الترك الموصل لا مطلق

الترك ونقيض الترك الموصل هو رفعه أي ترك هذا الترك الخاصّ ومن المعلوم أنّ الرفع المذكور ليس عين الصلاة في الخارج بل هو مقارن مع الفعل والترك المجرّد وعليه فإذا وجب الترك الموصل حرم رفعه والحرمة من الرفع المذكور لايسري إلى مقارناته فلو عصى المكلّف ولم يأت بالأهمّ وهو الإزالة بل أتى بالصلاة كانت صلاته صحيحة لعدم كونها منهيّة.

ولكنّ الإنصاف أنّ سراية الحرمة في فرض كون المقدّمة مطلقة لا موصلة متبيّنة على البناءات المذكورة وهي غير ثابتة فمع عدم السراية لافرق بين القولين ومع عدم الفرق لا وجه للحكم ببطلان الصلاة في صورة كون وجوب المقدّمة مطلقاً فلا ثمرة بين القولين لأنّ المفروض هو صحّة الصلاة على كلا القولين.

فالأولى هو الاكتفاء بالثمرة الأُولى في الفرق بين القولين فلاتغفل.

تذنيب في كيفيّة استكشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ

ولايذهب عليك أنّ الثمرة في المسألة الأُصوليّة هي اكتشاف الحكم الكلّيّ الفقهيّ من المسألة الأُصوليّة لاتطبيق المسألة الأُصوليّة على مصاديقها وتطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على موارده فإنّ كليهما خارجان عن حقيقة الاستكشاف والاستنباط وهذا الاكتشاف لايحصل إلاّ بأن يجعل المسألة الأُصوليّة صغرى للقياس بأن يقال: في مسألتنا كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذيها وجوبها وكلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعاً فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعاً وهو الحكم الكلّيّ الفقهيّ فالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة والمقدّمة مسألة أُصوليّة وجعلت صغرى للقياس وهي مع ضميمة كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعاً يوجب كشف الحكم الكلّيّ الفقهيّ وهو أنّ كلّ مقدّمة واجب شرعاً.

وأمّا إذا جعلت مقدّميّة الوضوء صغرى القياس والحكم بوجوب كلّ مقدّمة شرعاً كبرى القياس فهو ينتج تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مصاديقه وهو متوقّف على

الفراغ عن وجوب كلّ مقدّمة حتّى يصحّ القياس المذكور.

أو جعلت المسألة الأُصوليّة وهي كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذيها وجوبها كبرى القياس ينتج أنّ الوضوء يستلزم وجوب ذيه وجوبه وهذا هو تطبيق المسألة الأُصوليّة الكلّيّة على مصاديقها ولاينتج حكماً كلّيّاً فقهيّاً من وجوب كلّ مقدّمة شرعاً حتّى يكون نتيجة للقياس.

وممّاذكر يظهر مافي المعروف من أنّ استكشاف الحكم الشرعيّ من المسألة الأُصوليّة يتوقّف على جعل المسألة الأُصوليّة كبرى للقياس.

وذلك لما عرفت من أنّ جعل المسألة الأُصوليّة كبرى للقياس ينتج تطبيق المسألة الأُصوليّة على مواردها لاكشف الحكم الكلّيّ الفقهيّ فلاتغفل.

وينقدح أيضاً ممّا ذكر أنّه لايصحّ جعل مثل وفاء النذر بإتيان مقدّمة واجب عند نذر الواجب من باب استكشاف الحكم الفقهيّ الكلّيّ من المسألة الأُصوليّة بأن يقال هذا الشيء الذي تعلّق به النذر مقدّمة للواجب وكلّ مقدّمة واجب فالذي تعلّق به النذر واجب ويحصل الوفاء بالنذر بإتيانه.

وذلك لأنّ التطبيق المذكور تطبيق الحكم الكلّيّ الفقهيّ على مصاديقه وليس هذا القياس كاشفاً عن الحكم الكلّيّ الفقهيّ حتّى يكون من المسألة الأُصوليّة.

تأسيس الأصل

ولايخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبة إلى المسألة الأُصوليّة وهي نفس الملازمة لعدم حالة سابقة لها وجوداً وعدماً لأنّها إمّا ثابتة أزلاً أو معدومة أزلاً فالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة إنْ كانت موجودة كانت كذلك أزلاً وإن لم تكن موجودة كان الأمر كذلك والملازمة المذكورة لاتتوقّف على فعليّة الوجوب في ذي المقدّمة حتّى يقال باعتبار فعليّة الوجوب لها حالة سابقة فإنّ القضيّة الشرطيّة صادقة وإن لم يكن طرفاها موجودين بالفعل بل وإن كان ممتنعين

كقولنا لو كان شريك الباري موجوداً لكان العالم فاسداً.

فإذا شككنا في الملازمة فلا مجال للرجوع إلى مقتضى الأصل في المسألة الأُصوليّة وهي نفس الملازمة.

نعم يمكن جريان الاستصحاب الحكميّ في نفس وجوب المقدّمة لكون وجوبها مسبوقاً بالعدم إذ قبل تعلّق الوجوب بذي المقدّمة لم تكن المقدّمة واجبة حيث إنّ وجوبها حادثة بحدوث وجوب ذيها.

وعليه فإن شكّ في وجوب حادثة بحدوث وجوب ذيها.

وعليه فإن شكّ في وجوب المقدّمة من ناحية الشكّ في وجود الملازمة وعدمه فمقتضى الاستصحاب هو عدم وجوب المقدّمة ودعوى أنّ وجوب المقدّمة على تقدير الملازمة من قبيل لوازم الماهيّات التي ليست مجعولة لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامّة ولا بالجعل التأليفيّ الذي هو مفاد كان الناقصة ولا أثر آخر لوجوب المقدّمة حتّى يمكن جريان الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعيّ مندفعة بأنّ وجوب المقدّمة مجعول بالعرض وبالتبع لوجوب ذي المقدّمة وهو كاف في جريان الأصل كما في الكفاية وفيه أنّ إرادة المقدّمة بحسب الوجود غير إرادة ذيها ومع التعدّد والمغايرة لا يكون الجعل بالعرض بل يجب تعدّد الجعل هذا مضافاً إلى أنّ الجعل العرضيّ ليس شيئاً منحازاً حتّى يجري فيه الأصل.

نعم يمكن أن يقال في الجواب: وجوب المقدّمة من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهيّة إذ ليست إرادة المقدّمة بالنسبة إلى إرادة ذيها كالزوجيّة بالإضافة إلى الأربعة وإلاّ فنفس وجوب ذي المقدّمة كافٍ في وجود وجوب المقدّمة إذ لا وجود للازم الماهيّة غير وجودها مع أنّ ارادة المقدّمة بحسب الوجود غير إرادة ذيها فيمكن جريان الأصل فيها.

لا يقال: لا مجال لجريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدّمة مع الشكّ في وجود

الملازمة وعدمها لمنافاته مع الملازمة بناءً على ثبوتها في الواقع إذ يستلزم التفكيك بين المتلازمين سواء قلنا بأنّ وجوب المقدّمة من باب لوازم الماهيّة أو لوازم الوجود والتفكيك بين المتلازمين محال ومع الاستحالة لامجال لإطلاق أدلّة الاستصحاب.

لأنّا نقول: لاوجه لرفع اليد عن إطلاق الدليل لمجرّد احتمال الاستحالة لأنّ احتمال الاستحالة ليس بمانع بل المانع هو إحراز الاستحالة وهو لم يثبت فالدليل الظاهر في شمول المورد حجّة على التعبّد به ما لم تقم حجّة على خلافها واحتمال الاستحالة غير حجّة فلايمنع عن تصديق الحجّة.

فتحصّل أنّه لاأصل بالنسبة إلى نفس الملازمة ولكن يجري الأصل الحكميّ بالنسبة إلى وجوب المقدّمة عند وجوب ذيها فلاتغفل.

أدلّة وجود الملازمة

استدلّوا على وجود الملازمة بوجوه:

منها: شهادة الوجدان على وجود الملازمة بين طلب ذي المقدّمة وطلب المقدّمة بتقريب أنّ من راجع وجدانه وأنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلّق بالفعل والطلب المتعلّق بمقدّماته وليس المراد تعلّق الطلب الفعليّ بها. كيف والبداهة قاضية بعدمه لجواز غفلة الطالب عن المقدّمة بل كيفيّة الطلب التقديريّ كما يكفي ذلك في الواجبات النفسيّة ولذا لو غرق ولد المولى وهو لايعلم لزم على العبد الملتفت إنقاذ ابن المولى بحيث لو لم ينقذ عدّ عاصياً واستحقّ العقاب وليس ذلك إلاّ لكفاية الطلب التقديريّ فكما أنّ الطلب التقديريّ يكفي في الواجبات النفسيّة فكذلك يكفي في الواجبات الغيريّة.

أورد عليه بأنّ الوجدان من أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدّمات شرعاً بداهة أنّه بعد مراجعة الوجدان لانرى إلاّ بعثاً واحداً ولو سئل المولى بعد ما أمر بشيء له مقدّمات هل لك في هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر

متعدّدة فهل تراه يقول إنّ لي أوامر متعدّدة لا بل يجيب بأنّ لي بعثاً واحداً وطلباً فارداً متعلّقاً بالفعل المطلوب.

نعم لاتنكر أنّ العقل يحكم بوجوب إتيان المقدّمات حفظاً لغرض المولى وتمكّناً من إتيانه ولكنّ أين هذا من الوجوب الشرعيّ والطلب المولويّ؟.

ولذا لو التزم المولى بأن يعطي بإزاء كلّ أمر امتثله العبد ديناراً فامتثل العبد أمراً صادراً عنه متعلّقاً بفعل له ألف مقدّمة مثلاً فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد وهذا شاهد على أنّه لابعث للمولى بالنسبة إلى المقدّمات بل لو بعث إليها بما هي مقدّمة يكون البعث نحوها عين البعث نحو ذيها.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الوجدان يشهد على وجود الإرادة التشريعيّة عند التفات المولى إلى المقدّمات وعدم كونه بلا تفاوت بالنسبة إلى الإتيان بالمقدّمات وعدمه كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى الإرادة التكوينيّة فإنّ من أراد شيئاً أراد مقدّماته وعدم تحقّق البعث أو عدم تعدّده نحو المقدّمات لايكشف عن عدم وجود الإرادة المولويّة بالنسبة إليها للاكتفاء في ذلك بالبعث نحو ذيها فإنّ البعث نحوها بعث نحو مقدّماتها بالملازمة المذكورة.

واحتمال أن تكون الإرادة بالنسبة إلى المقدّمات من باب اللابدّيّة العقليّة لا المولويّة مندفع بأنّ اللابدّيّة العقليّة ليست إلّا إدراك الضرورة لا الإرادة والمفروض في المقام هو وجدان إرادة المقدّمات بتبع إرادة ذيها وهذه الإرادة تشريعيّة لا إرشاديّة ولذا لو رأى المولى تأخير العبد في تحصيل المقدّمات نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان مع التأكيدات اللازمة حتّى لايفوّت المطلوب الأوّليّ ولايكتفى في ذلك بمجرّد إظهار النصح والإرشاد إلى ما في نفس الشيء من الصلاح والفساد وهذا أحسن شاهد على أنّ الإرادة تشريعيّة لا إرشاديّة.

وقول الآمر بأنّ لي بعثاً واحداً لاينافي وجدان الإرادة التشريعيّة بالنسبة إلى المقدّمات

فإنّ الآمر نفى الأمر النفسيّ بالمقدّمات وهو كذلك إذ لا يدّعي وجود أوامر أو إرادات نفسيّة بالنسبة إلى المقدّمات بل الأوامر الغيريّة أو إرادة غيريّة مورد الكلام نحن ندّعي الوجدان على وجود إرادات غيريّة ولو تقديراً. ولا يصحّ في مثل ذلك دعوى البداهة على عدم وجود إرادات غيريّة.

وأمّا الاستشهاد بأنّ المولى عند التزامه بإعطاء الدينار عند امتثال كلّ أمر من أوامره لم يعطِ الممتثل أكثر من دينار واحد ولو كان لمورد الامتثال مقدّمات عديدة.

ففيه أنّه تابع لما التزمه المولى فإنّه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسيّ فليس عليه إلاّ الدينار الواحد وأمّا إذا التزم بامتثال الأمر ولو كان غيريّا فعليه ألف دينار.

أورد عليه أيضاً بأنّ الضرورة قاضية بعدم إرادة البعث نحو المقدّمات لعدم تحقّق البعث في غالب الموارد وعليه فلو كانت الإرادة بالنسبة إليها موجودة يلزم تفكيك الإرادة عن معلولها وهو البعث وحيث إنّ التفكيك بين العلّة والمعلول محال فإرادة البعث غير حاصلة وتعلّق الإرادة بنفس عمل الغير غير معقول وغير مقدور لأنّ عمل كلّ أحد متعلّق إرادة نفسه لا غيره نعم يمكن اشتياق صدور عمل من الغير لكنّ الاشتياق غير الإرادة.

هذا مضافاً إلى أنّ تعلّق إرادة البعث نحو المقدّمات مع صحّة انبعاث العبد بالبعث إلى ذيها لغو لا يصدر عن الحكيم وعليه فما ورد في الشرع من الأوامر الغيريّة يحمل إمّا على الإرشاد إلى ما حكم به العقل أو يحمل على تأكيد الأمر بذي المقدّمة من باب الكناية وأيضاً لا ملزم مع كفاية الأمر بالنسبة إلى ذي المقدّمة لتحريك العبد نحو المقدّمات وإحداث خوف المخالفة بالنسبة إلى المقدّمات.

على أنّ الإرادة التشريعيّة والأوامر الغيريّة توجب اجتماع الأمرين في المقدّمة الداخليّة في المركّبات مع أنّها عين المركّب.

ولكنّ مع ذلك كلّه أمكن أن يجاب عن هذه الإشكالات أوّلاً: بأنّ عدم تحقّق البعث نحو المقدّمات في غالب الموارد لا يكشف عن عدم وجود الإرادة المولويّة بالنسبة إلى المقدّمات لجواز الإكتفاء في البعث إليها بالبعث نحو ذيها وعليه فلا تفكيك بين الإرادة ولو تقديراً وبين البعث نحو المقدّمات كما لايخفى.

وثانياً: أنّ المقدور بواسطة مقدور وعليه فعمل الغير وإن لم يكن مقدوراً بنفسه ولكن بواسطة مقدوريّة مباديه مقدور ومعقول كما أنّ المسبّبات التوليديّة مقدورة بمقدوريّة أسبابها وحينئذ يصحّ إرادتها بإمكان مباديها والقدرة عليها.

هذا مضافاً إلى أنّ الإشكال المذكور مشترك الورود إذ إرادة ذي المقدّمة كإرادة المقدّمة في كونهما عمل الغير ومع ذلك لا إشكال في تعلّق الإرادة التشريعيّة بذي المقدّمة.

وثالثاً: إنّ عدم وجود الملزم لتحريك العبد نحو المقدّمات لا ينافي انقداح الإرادة نحو المقدّمات بعد ملاحظة توقّف ذيها عليها كالإرادات التكوينيّة فإنّ الإرادة التشريعيّة تابعة للإرادات التكوينيّة فكما أنّ المولى إذا أراد نفسه شيئاً أراد مقدّماته بالوجدان فكذلك يكون إذا أراد شيئاً عن غيره لأنّ ذلك من شؤون إرادة ذي المقدّمة.

ورابعاً: إنّ احتمال أن يكون إرادة المقدّمة من باب كون المولى أحداً من العقلاء واللابدّيّة العقليّة مندفع بأنّ اللابدّيّة العقليّة هي درك الضرورة لا الإرادة والمفروض في المقام هو وجدان الإرادة بالنسبة إلى المقدّمات في الإرادات التكوينيّة والتشريعيّة ولذا يرغب المولى ويحرّك نحوها إذا رأى أنّ العبد لم يأت بها وضاق وقت العمل.

وخامساً: إنّ الإرادة متعلّقة بالمقدّمات لا بذيها حتّى يمكن حملها على تأكيد الإرادة المتعلّقة بذيها.

وسادساً: إنّ لزوم اجتماع الأمرين في المقدّمة الداخليّة مع عينيّتها مع المركّب ممنوع بعدما مرّ مراراً من أنّ الحيثيّات التعليليّة ترجع إلى الحيثيّات التقييديّة ومع تعدّد

الحيثيّة يتعدّد الموضوع باعتبارها ومع التعدّد لايجتمع الأمران في شيء واحد فتحصّل أنّ الملازمة بين الإرادة المولويّة التشريعيّة لذي المقدّمة والإرادة المولويّة التشريعيّة بالنسبة إلى المقدّمات متحقّقة كما تكون كذلك بالنسبة إلى الإرادات التكوينيّة بشهادة الوجدان وعليه فما ذهب إليه الشيخ والمحقّق الخراسانيّ وصاحب الوقاية والدرّر وبدايع الأفكار وغيرهم من الفحول من وجود الملازمة لايخلو من وجه.

ثمّ لايخفى عليك أنّ ثبوت الملازمة بين الإرادة التشريعيّة بالنسبة إلى ذي المقدّمات وبين الإرادة التشريعيّة بالنسبة إلى المقدّمات لايستلزم أن يكون للمقدّمات ثواب وعقاب وإطاعة وعصيان على حدّه لأنّ الإرادات الغيريّة تابعة للإرادات الأصليّة في الأمور المذكورة.

ثمّ لايذهب عليك أنّه لاوجه للتفصيل في المقدّمات بين الأسباب وغيرها والقول بوجوبها في الأولى دون الثانية بدعوى أنّ التكليف لايتعلّق إلاّ بالمقدور والمقدور في الأولى هو الاسباب لا المسبّبات لما عرفت من أنّ المقدور بالواسطة مقدور والمسبّبات مقدورة بمقدوريّة أسبابها فلا إشكال في تعلّق التكليف بها وأيضاً لافرق في المقدّمة بين العقليّة وبين الشرعيّة إذ بعد ثبوت المقدّميّة شرعاً تكون المقدّمة الشرعيّة كغيرها في توقّف ذي المقدّمة عليها فيجري فيها أيضاً دعوى الملازمة لأنّ المفروض أنّ ذا المقدّمة لايتحقّق بدونها كالعقليّة.

مقدّمة المستحب

لاتختصّ دعوى الملازمة بكون المقدّمات مقدّمات الواجبات بل تجري في مقدّمات المستحبّات أيضاً بعين الوجه المذكور في الواجبات إذ من أراد شيئاً من غيره أراد مقدّماته كما في الإرادات التكوينيّة من دون فرق بين أن يكون الشيء واجباً أو مستحبّاً.

مقدّمة الحرام والمكروه

ولا خفاء في أنّ المقدّمات الموصلة نحو الحرام أو المكروه محكومة بحكمها من الحرمة أو الكراهة بناءً على الملازمة لشهادة الوجدان على أنّ من أكره شيئاً أكره مقدّماته الموصلة من دون فرق بين أن تكون الإرادة تكوينيّة أو تشريعيّة إذ البغض للمعلول يلازم بغض العلّة وهي مجموع المقدّمات الموصلة وعليه فيكون كلّ مقدّمة من المقدّمات مبغوضة بمبغوضيّة العلّة وهي مجموع المقدّمات الموصلة ولا ملاك لمبغوضيّة كلّ واحدة من المقدّمات مع قطع النظر عن سائر المقدّمات ولو كانت المقدّمة هي الجزء الأخير أو المقدّمة الأخيرة لإنّها مع قطع النظر عن غيرها لايترتّب عليها المبغوض الأصليّ فلاوجه لتخصيص المبغوضيّة بالجزء الأخير من العلّة التامّة مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء والمقدّمات إذ المجموع بما هو المجموع هو العلّة التامّة نعم لو كانت المقدّمة الأخيرة غير متلازمة مع وجود غيرها من المقدّمات اختصّت بالمبغوضيّة بعد وجودها كما لايخفى.

فهرس محتويات الكتاب

المقصد الأول: في الأوامر ٥

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّة الأمر ٧

الجهة الأُولى: في أنّ المعروف بين الاصوليّين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظيّ ٧

الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر: ١٣

الجهة الثالثة: في اعتبار الإلزام والإيجاب في مادّة الأمر وعدمه: ١٨

الجهة الرابعة: في اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه: ٢٢

المقام الأوّل: في مفهومهما بحسب اللغة: ٢٢

المقام الثاني: في حقيقة الكلام النفسي والطلب النفسي على ما ذهب إليه الأشاعرة وأدلّتها: ٢٨

الخلاصة: ٤٥

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر: ٥١

المبحث الأوّل: في تحقيق معنى صيغة الأمر: ٥١

وحدة المعاني الإنشائيّة: ٥٧

اختصاص الصيغة بالداعي الحقيقيّ: ٥٩

الخلاصة ٦٣

المبحث الثاني: في كيفيّة استفادة الوجوب من صيغة الأمر ٦٥

انتزاعيّة الوجوب والاستحباب ٦٥
في أنّ الوجوب ليس مستفاداً من مقدّمات الحكمة ٦٩
ليس الوجوب مستعملاً فيه لهيئة «افعل» ٧١
ليست الصيغة منصرفة إلى الوجوب ٧٢
الخلاصة ٧٤
المبحث الثالث: في الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب والبعث ٧٦
الخلاصة ٨٣
المبحث الرابع: في التعبّديّ والتوصّليّ ٨٥
المقام الأوّل: في مفهوم التعبّدي والتوصّليّ ٨٥
المقام الثاني: في إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق التكليف شرعاً ٨٧
وجه الامتناع في مقام الامتثال ٩٨
تصحيح أخذ قصد القربة بتعدّد الأمرين: ١٠٢
تصحيح القربة بالإتيان بداعي المصلحة ونحوها ١٠٧
تصحيح العبادة من دون قصد القربة ١١٣
المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق: ١٢٤
المقام الرابع: مقتضى الأصل العمليّ ١٣١
الخلاصة ١٣٧
المبحث الخامس: في حمل الأمر على النفسيّ والعينيّ والتعيينيّ ١٤٥
الخلاصة ١٥٤
المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهّمه ١٥٥
الأقوال ١٥٥
تقرير محلّ النزاع ١٥٦

الخلاصة ١٦٥
المبحث السابع: في المرّة والتكرار ١٦٦
المقام الأوّل: في تحرير محلّ النزاع ١٦٦
المقام الثاني: في دلالة الأمر على المرّة والتكرار وعدمها ١٧١
المقام الثالث: في المراد من المرّة والتكرار ١٧٣
المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال ١٧٧
المقام الخامس: في جواز الامتثال بالأزيد: ١٧٩
المقام السادس: في عدم اختصاص ما ذكر بالأمر الوجوبيّ ١٨٠
المقام السابع: عن الفرق بين النواهي والأوامر: ١٨١
الخلاصة ١٨٥
المبحث الثامن: في الفور والتراخي ١٩٠
في إفادة الفور فالفور: ١٩٧
الخلاصة ٢٠٣
الفصل الثالث: في الإجزاء ٢٠٤
الموضع الاوّل ٢١٤
الموضع الثاني ٢٢١
المقام الأوّل: في إجزاء الأوامر الاضطراريّة: ٢٢١
المقام الثاني: في إجزاء الأوامر الظاهريّة ٢٤٤
الأمر الأوّل: في تحرير محلّ النزاع: ٢٤٤
الأمر الثاني: في إجزاء الأصول الظاهريّة: ٢٥١
الأمر الثالث: في إجزاء الأمارات عند كشف الخلاف يقيناً ٢٦٦
الجهة الأولى: في إجزاء الأمارات بناءً على الطريقيّة وجوب ترتيب آثار الواقع .. ٢٦٦

الجهة الثانية: في إجزاء الأمارات بناءً على المنجزيّة والمعذريّة ٢٨٣
الجهة الثالثة: في إجزاء الأمارات وعدمه بناءً على السببيّة ٢٨٩
أنحاء السببيّة وموارد كشف الخلاف ٢٨٩
الأمر الرابع: في إجزاء الأمارات بعد كشف خلافها بغير اليقين ٣٠٢
الجهة الأُولى: إنّه لو تبدّل الاجتهاد السابق الى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزي الاجتهاد السابق أم لا؟ ٣٠٢
الجهة الثانية: في إجزاء عمل المقلّد وعدمه عند تبدّل رأي المجتهد ٣٠٩
الجهة الثالثة: في إجزاء عمل المقلّد عند الرجوع عن الميّت الى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ الى الحيّ ٣١٢
الأمر الخامس: في مقتضى الأصل عند عدم إحراز أنّ الحجيّة بنحو الكشف والطريقيّة أو بنحو الموضوعيّة والسببيّة ٣١٨
المقام الأوّل في مقتضى الأصل بالنسبة الى وجوب الإعادة وعدمه: ٣١٨
المقام الثاني: في مقتضى الأصل بالنسبة الى وجوب القضاء وعدمه ٣٢٧
الأمر السادس ٣٣٠
الخلاصة ٣٣٦
الفصل الرابع: مقدّمة الواجب والحرام ٣٦٥
المقام الأوّل: في أنّ المقدمة لاتختصّ بالواجب بل تعمّ الحرام أيضاً ٢٦٥
المقام الثاني: في أنّ المراد من المقدّمة هو ما يتقدّم على ذي المقدّمة ٣٦٦
المقام الثالث: محلّ النزاع ٣٦٧
المقام الرابع: في تبعية وجوب المقدّمة عن وجوب ديها ٣٦٨
المقام الخامس: في أنّ المسألة من المسائل الأصوليّة لا الكلاميّة ولا الفقهيّة ولا من المبادئ الأحكاميّة الفقهيّة ولا من المبادئ التصديقيّة الأُصوليّة ٣٦٩

المقام السادس: في أنّ المسألة عقليّة لا لفظيّة ٣٧٥
الخلاصة ٣٧٧
المقام السابع: في تقسيمات المقدّمة ٣٨٠
منها: تقسيمها الى الداخليّة والخارجيّة ٣٨٠
المقدمات الخارجيّة ٣٩٠
ومنها تقسيمها الى: مقدّمة الوجود ومقدّمة الصحّة ومقدّمة الوجوب
ومقدّمة العلم ٣٩٣
ومنها تقسيمها إلى: المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة بحسب الوجود
بالنسبة الى ذي المقدّمة ٣٩٥
التقدّم الواقعيّ ٤٠٤
الخلاصة ٤٢٢
المقام الثامن: في تقسيمات الواجب ٤٣٢
منها تقسيمه إلى: المطلق والمشروط ٤٣٢
الموضع الأوّل: في تعريفهما ٤٣٢
الموضع الثاني: في أنّ الشرط في مثل قولنا إن جائك زيد فأكرمه
هل يرجع الى نفس الوجوب أو إلى الواجب؟ ٤٣٥
الموضع الثالث: في عموميّة النزاع: ٤٤٢
الموضع الرابع: في أنّ المقدمات الوجوديّة هل تكون متعلّقة للطلب
في الحال بناء على رجوع القيود الى المادّة دون الهيئة أم لاتكون؟ ٤٤٣
الموضع الخامس: في أنّ المقدّمات المفوّتة هل تكون واجبة الإتيان قبل حصول
شرط الوجوب أم لا؟ ٤٤٥
الموضع السادس: في وجوب تعلّم الأحكام في الواجبات حتّى المشروطة
قبل حصول شرطها ٤٤٦

ومنها تقسيمه الى المعلّق والمنجّز ٤٥٠
الامر الأوّل في صحّة تقسيم المطلق إلى المنجّز والمعلّق ٤٥٠
الأمر الثاني: في الإشكالات الواردة على ثبوت الواجب المعلّق
والجواب عنها ٤٥٥
الامر الثالث: في أنّ التفصّي عن إشكال لزوم الاتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجبات
الموقتة إذا لم يقدر عليه بعد زمانه هل ينحصر في تعليق الوجوب أم لا؟ .. ٤٧٠
الامر الرابع: في حكم دوران الأمر بين رجوع القيد الى الهيئة أو المادة ٤٧٥
مقتضى الأصل ٤٨٣
ومنها تقسيمه الى نفسيّ وغيريّ ٤٨٥
الجهة الأولى: في تعريفهما ٤٨٥
الجهة الثانية: في مقتضى الأصل اللفظي ٤٩١
الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل العملي ٤٩٤
تنبيهات ٥٠٨
التنبيه الأوّل: في استحقاق الثواب والعقاب في الأوامر النفسيّة ٥٠٨
التنبيه الثاني: في استحقاق الثواب والعقاب في الواجبات والمحرّمات الغيريّة بعد
فرض ثبوتهما في الواجبات والمحرّمات النفسيّة ٥٠٩
التنبيه الثالث: في الاشكال ودفعه في الطهارات الثلاث ٥١٥
الاستحباب النفسيّ ٥٢٠
نكات فقهية ٥٢٤
منها: أنّ الوضوء التهيّؤي قبل الوقت صحيح ٥٢٤
الخلاصة ٥٣٤
المقام التاسع في تبعيّة وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها ٥٥٦

المقام العاشر في ما هو الواجب في باب المقدّمة ٥٥٩
اعتبار الايصال ٥٦٦
تنبيهات ٥٦٦
اعتبار حال الإيصال ٥٧٩
تأسيس الأصل ٥٩٢
مقدّمة المستحبّ ٦٠٧
الخلاصة ٦١٢